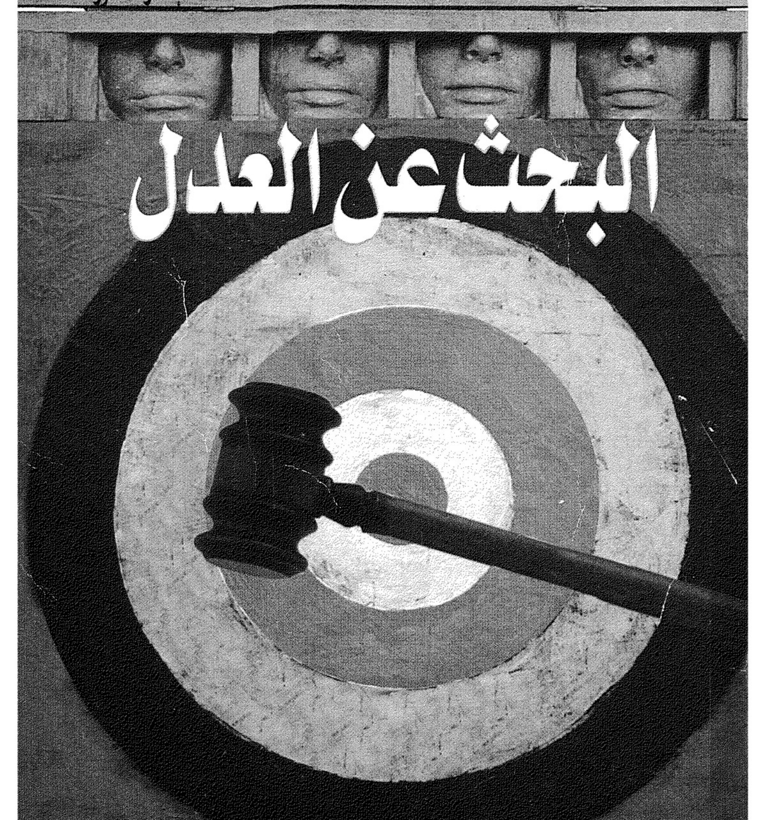
محمد نور فرحات

السلطة والقانون والحرية

إصدارات سطور الخاصة



البحث عن العدل

البحث عن العدل

(السلطة والقانون والحرية)

محمد نور فرحات

طبعة اولى ٢٠٠٠

كتاب سطور

هيئة التحرير :

اعتدال عثمان

فاطمة نصر

ـ الكتاب : البحث عن العدل

ـ المؤلف : د. محمد نور فرحات

ـ غلاف وإخراج : جوبى

ـ الجمع والتنفيذ : عصام عيسوى

ـ المراجعة اللغوية : عمر الشناوى

الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٠

رقم الإيداع ٨٥٨١ / ٢٠٠٠

٨ و٢٣ تقسيم الشيشينى بجوار الكوبرى الدائرى

كورنيش المعادى ت : ٥٢٤٠٠٢٠ / ٥٢٦٣٥٩٩

e.mail address: sutour@misrnet.com.eg



المقدمة

يتضمن هذا الكتاب مجموعة البحوث والدراسات
والمقالات التي كتبها المؤلف طوال مدة تربو على الخمسة عشر
عاماً تدور كلها حول دراسة القانون من منظور ثقافي
واجتماعي في علاقته وتفاعله بالسلطة السياسية من ناحية
وواقع المجتمع من ناحية ثانية وقيمة الحرية واحترام حقوق
الإنسان من ناحية ثالثة.

يمكن اعتبار هذا الكتاب بمثابة المشروع الفكرى الذى نذر المؤلف جهده له في حقبة ممتدة من الزمن رغم أنه مشروع غير عمدى أو غير مخطط له مسبقاً وفقاً لخطة معدة سلفاً كما يفعل ذلك الباحثون الأكاديميون. وإنما جاءت مواده استجابة لمعطيات الوقائع القانونى والاجتماعى والثقافى فى مصر والعالم العربى وبالتالى فهو أكثر صدقاً وحيوية فى التعبير عن معطيات هذا الواقع بما يواجهه من تحديات وبما لحقت به من تطورات بل وبما شاهده من معارك وصراعات فكرية.

وعندما عكفنا على مراجعة هذا الإنتاج العلمى تمهيداً لنشره وكنوع أيضاً من حساب الذات ظهر جلياً أن هذه الكتابات كلها تدور حول بحث وتأمل العلاقة بين السلطة السياسية من جانب والنظام القانونى من جانب آخر، ومدى انحياز هذه السلطة وذاك النظام لقيم الحرية والعدالة أو لقيم الأمن والاستقرار وهى كلها مسائل حاكمة فى أمور الضبط الاجتماعى وفعالية القانون.

ودراسة العلاقة بين السلطة والقانون والحرية فى مواد هذا المؤلف وإن التزمت

بأصول المنهج العلمى وتسلحت بأدواته إلا أنها تجاوزت بلغتها وخطابها اللغة الصارمة لأروقة الأكاديميات والمحافل القانونية وتبنت خطاباً ثقافياً عاماً فى مفرداته ومضمونه لأن المخاطبين بهذه اللغة ليسوا هم رجال القانون وأصحاب حرفته فحسب وإنما هم جمهور المثقفين ومن يمثل القانون بالنسبة لهم واقعهم ومستقبلهم.

إن إحدى مشاكل علم القانون وكبرى مشاكل القانون بصفة عامة أن نشأته الأسطورية الكهنوتية مازالت تترك بصماتها على صياغاته وخطابه اللذين يستغلق فهمهما إلا على أهل الدراية والاختصاص من المتخصصين فى علم القانون. وهذه الطبيعة التى تجعل علم القانون مستغلقاً على فهم العامة بل والخاصة غير المتخصصين لها أسبابها التاريخية عندما كان القانون مختلطاً بقواعد الدين ومحفوظاً سراً فى صدور الكهنة، ولها أسبابها السياسية لأن علانية القانون هى أولى الخطوات نحو ديموقراطية غير مرغوب فيها، ولها أسبابها الاجتماعية فى حرص رجال القانون كطبقة اجتماعية متميزة أن يكون سبر أغوار القانون وفهم مراميه مقصوراً عليهم حفاظاً على تميزهم الفئوى الذى يستتبعه بطبيعة الحال

تميزهم الاجتماعي والاقتصادي.

والعلاقة بين القانون والسلطة والحرية لا يمكن فهمها، فضلاً عن فهم هذه الظواهر الفوقية الثلاث إلا بردها إلى بيئتها الاجتماعية من منظورين تاريخي ومعاصر. فهذه الأبنية الفوقية ليست ظواهر معلقة في فراغ بل هي نتاج نبت تاريخي ذي خصائص محددة يتطور مع تطور حضارات المجتمعات على هذا النحو أو على نحو آخر. إن الطغيان أو التسامح والاستبداد أو الديموقراطية والأتوقراطية أو الليبرالية كلها ظواهر ذات انعكاسات قانونية مرتبطة بواقع المجتمعات ذاتها. وإدراك هذه الحقيقة الجوهرية هو الذي يجنب البحث في هذه الظواهر مغبة الوقوع في الشكلية أو في الديماجوجية وكلاهما من الفخاخ القاتلة المنصوبة دوماً للباحثين في أمور القانون والسياسة والمجتمع.

أما عن الشكلية فهي الطابع الغالب في الدراسات القانونية بصفة عامة. إذ يقتصر رجل القانون في بحثه الشكلي على عرض أهم الأحكام التي يتضمنها النص القانوني دون أن يعني بسبر أغوار المحتوى الاجتماعي للقانون ونسق القيم الذي يحيط به في إطار متصل من ربط التاريخ بالواقع. وتطبيق هذا المنهج على بحوث السياسة يؤدي إلى بحث سطحي يرصد ظواهر السياسة دون أن يعني بربطها بسياقها الاجتماعي والخلقي.

وتبدو هذه السطحية الشكلية في صورتها الفجة عندما نطالع الكتابات المتداولة في العالم العربي عن حقوق الإنسان سواء تلك الكتابات ذات الطابع القانوني أو الطابع السياسي فهي تقتصر على رصد انتهاكات حقوق الإنسان في الواقع المعاش عن طريق المقارنة الظاهرية بين ما تضمنته المواثيق الدولية من حقوق وما يحدث في الواقع من ممارسات أو ما هو نافذ في الواقع من نصوص قانونية تتنافى مع هذه المواثيق الدولية، دون أن تتطرق إلى مهمة أخطر وأجل شأناً وأكثر صعوبة وهي سبر أغوار جذور انتهاكات حقوق الإنسان في الثقافة وفي البنية الاجتماعية والاقتصادية العربية.

وتحاول الدراسات المتضمنة في هذا المؤلف تجنب عيوب الشكلية والسطحية عند التطرق لقضايا القانون والواقع السياسي والحريات في العالم العربي عن طريق الربط بينها في سياق متصل من ناحية وعن طريق الربط بين هذا السياق

وبين السياق الثقافى والاجتماعى فى عملية تطوره التاريخى.

وقد يلحظ القارئ بعض التفاوت فى المنهج بل وفى اللغة المستخدمة فى مباحث هذا المؤلف. فبينما يميل بعضها إلى الطابع الأكاديمى لكونها قد قدمت فى مؤتمرات وندوات علمية أو نشرت فى دوريات متخصصة، يتسم البعض الآخر باللغة الثقافية العامة (ولا نقول الدارجة) لكونها نشرت فى الصحف السيارة. ولكن هذا التفاوت المنهجى لا ينال من حقيقة أن خطاب المؤلف بأكمله هو خطاب قانونى ثقافى موجه أساساً إلى جمهرة المثقفين بما فيهم بالطبع رجال القانون وأهله. ونظن أن هذه ميزة تحسب للمؤلف. فهذه على حد علمنا المرة الأولى التى يوجه فيها الخطاب القانونى إلى أصحاب المصلحة الحقيقية أى إلى جمهرة المخاطبين بأحكام القانون.

ويحتوى هذا المؤلف على خمسة ملفات تعالج خمس قضايا رئيسية:

القضية الأولى هى السلطة فى المجتمع العربى من حيث الشرعية والتعددية

والقضية الثانية هى القانون والتطور تعرضنا فيها لعلاقة النظم القانونية بالتطور الاجتماعى وبالسياق الثقافى الاجتماعى إدراكاً منا أن القانون هو تعبير ثقافى عن واقع اجتماعى محدد له مردوداته الثقافية المنعكسة فى الوعى الاجتماعى.

والقضية الثالثة عن ممارسات الفكر والرأى والتعبير بين قيمتى الحرية التى تطلق العقال للفكر دون قيود، والمسئولية التى تفرض قيوداً على هذه الحرية مراعاة لاعتبارات اجتماعية وأخلاقية.

والقضية الرابعة هى الركائز النظرية لمسألة حقوق الإنسان وما تثيره هذه الحقوق من إشكاليات ذات طابع نظرى.

أما القضية الخامسة فهى واقع حقوق الإنسان فى مصر بتحدياتها الثقافية والاجتماعية، وإشكاليات الحركة المصرية لحقوق الإنسان من المنظورين الدولى والمحلى محاولة منا للتوفيق بين اعتبارات العالمية التى هى خاصية ملازمة لحقوق الإنسان والواقع الوطنى الذى يجب أن يؤخذ فى الاعتبار فى مجال ساخن تتصارع فيه القيم الفاضلة الهادفة إلى الزود عن الحرية مع النوايا الخبيثة التى تهدف إلى قهر الوطن واختراق عقول مثقفيه.

إن النظام القانونى الرشيد هو الذى يقيم موازنة دقيقة يحافظ بها على معادلة أكثر دقة بين الانحياز إلى الحرية والعدل من ناحية والحفاظ على أمن المجتمع واستقراره وتقاليده وتراثه من ناحية ثانية. وتمثل كافة بحوث هذا المؤلف محاولة حائرة ودءوبة للبحث عن هذا التوازن فى ثنايا المجتمع ومشكلاته وثقافته وقانونه.

د. محمد نور فرحات

القاهرة - مصر الجديدة

فبراير ٢٠٠٠

الباب الأول

السلطة فى المجتمع العربى
(الشرعية والتعددية)

الفصل الأول

السلطة والشرعية فى المجتمع العربى الحديث

1

شرعية السلطة السياسية فى
المجتمع السياسي المنظم من الإشكاليات الكبرى التي
شغلت الباحثين والمفكرين في مجال علوم السياسة وفلسفة
القانون، بل ووصل بهم المدى إلى الحديث عن شرعية
(أو أساس) إلزامية القانون ذاته.

والحديث عن الشرعية فى لغتنا العربية يشير إلى أحد معنيين متميزين تماماً فى اللغات اللاتينية : الشرعية بمعنى الاستناد إلى قاعدة قانونية موجودة مسبقة بحيث يكون السلوك شرعياً إذا كان مجازاً - بواسطة قاعدة قانونية نافذة، وهذا المعنى يعبر عنه بتعبير **Legality**. والشرعية بمعنى التبرير الفكرى أو الأخلاقى أو السياسى أو الاجتماعى للظاهرة محل البحث، بحيث تجد الظاهرة شرعيتها باستنادها إلى مجموعة من الحقائق الاجتماعية أو الأخلاقية المجازة اجتماعياً أو أخلاقياً، وهذا المعنى يعبر عنه بتعبير **Legitimacy**..

والمعنيان كما هو ظاهر متميزان يشيران إلى مفردات متباينة، ومع ذلك فيجمعهما معاً الإشارة إلى الأساس وإلى المبرر أو إلى السبب أو إلى جواز الوجود المستمد من حقائق مسلم بها كانت هذه الحقائق قانونية أو اجتماعية أو أخلاقية.

(*) نشرت بمجلة المنار، العدد ٦٦.

السلطة والإرادة

لقد شغل البحث عن شرعية السلطة السياسية بمعنييها السابقين جهوداً طائلة للعلماء والباحثين، وكما استقر الأمر مع نهاية القرن الثامن عشر على أن العقل هو مصدر المعرفة وأن التجربة هى معيار الصدق وأن الحرية الإنسانية حق مقدس لا تنازل عنه، استقر كذلك على أن إرادة الشعوب هى المعيار الوحيد لاكتساب السلطة السياسية صفة شرعيتها.

وتبعاً لذلك فقد احتلت فكرة العقد الاجتماعى أو العقد السياسى مكاناً بارزاً فى التبرير النظرى للسلطة السياسية. وأصبحت هذه الفكرة هى الواجهة الكبرى التى يرفعها الفكر السياسى الأوربى طوال القرن الثامن عشر باعتبارها الأساس الوحيد لوجود السلطة السياسية فى المجتمع والمعيار الوحيد لشرعية نشاطها. وهى فكرة تدور تفاصيلها حول حقيقة أن السلطة السياسية ظاهرة عارضة فى تاريخ المجتمعات الإنسانية وأنها ليست من قبيل الظواهر الطبيعية التى لا حياة

للمجتمعات بدونها. وأن انخراط الجماعات السياسية فى شكل المجتمع السياسى تم عن طريق عقد سياسى يلتزم فيه الحاكمون بعدد من الواجبات ويتمتعون فى المقابل بعدد من الحقوق بحيث إذا أخلوا بواجباتهم أو تجاوزوا حقوقهم إلى الافتئات على حقوق المحكومين، انفسخ العقد من تلقاء نفسه كما يقول مشرعو الليبرالية، وأصبح المواطنون فى حل من الثورة على حكامهم والإطاحة بهم، وهذا هو التبرير القانونى لحق الثورة على الظلم الذى يستند إلى مفهوم إعلاء الإرادة الإنسانية والذى روج له فلاسفة الحقوق الطبيعية.

وفكرة العقد السياسى هذه هى الجانب السياسى المهم من جوانب الليبرالية كما عرفتها أوربا فى تلك الحقبة. والليبرالية فى معناها المبسط تعنى الحرية الكاملة فى مجال السياسة والاقتصاد والمجتمع والفكر فى ظل أدنى حد ممكن من القيود القانونية والتدخلات الحكومية اللازمة لتأمين الليبرالية ذاتها. إن الدولة والقانون كما عبر عن ذلك فيلسوف البراجماتية العظيم وليم جيمس، هما كضفتى النهر يجب أن تقتصر وظيفتهما على تأمين انسياب مياه النهر موجة إثر موجة دون عوائق أو حواجز، وتفقد الدولة والقانون سبب وجودهما إذا تحولتا من مهمة التأمين والحراسة إلى كونهما عوائق تعوق حرية حركة المجتمع والاقتصاد والفكر.

الأصول التاريخية لليبرالية

ويثور الآن سؤال ذو شقين هو: هل كانت الليبرالية بهذا المعنى نبتاً فكرياً فوقياً منبت الصلة بالحركة التاريخية للمجتمعات الأوربية فى تلك الحقبة من الزمان؟ ثم، ما موقع الليبرالية من السياق السياسى العربى وهل تجد لها جذوراً أينعت وتم قطافها فى مجتمعاتنا أما أن الأمر كله لا يخرج عن إطار تحيزات الصفوة السياسية والثقافية وتفضيلاتها القيمية؟

الإجابة عن الشق الأول من السؤال معروفة لكل من يملك قدراً يسيراً من الاطلاع على تاريخ أوربا الحديث والوسيط. وهى أن الليبرالية الأوربية بشقيها السياسى والاقتصادى كانت تعبيراً مباشراً عن رفض البرجوازية الأوربية الناهضة من أكفان المجتمع الإقطاعى المشرئبة ببصرها نحو شمس التقدم، عن رفضها لكل

عناصر المشروع الاجتماعى الإقطاعى المنهار، وطرحاً لمشروع برجوازى جديد أكثر تقدماً واتساقاً وقدرة على دفع حركة التقدم الاجتماعى إلى الأمام.

لقد كانت القيم الرئيسية التى تشكل دعائم المجتمع الإقطاعى الأوربى تقوم على تأبيد السلطة فى يد الملوك والنبلاء والأمراء الإقطاعيين ورجال الكنيسة على السواء، فالسلطة أياً كانت زمنية أو دينية ليس مردها إلى الإرادة الإنسانية بل هى سنة من سنن الله التى لا تأويل ولا تبديل لها. وكانت هذه القيم تقوم على إعلاء قيمة الإذعان والتسليم على قيمة الحرية، وقيمة تقديس النقل على قيمة سلطة العقل، وعلى أن الملكية كلها والحرية كلها والحقوق كلها للسادة الإقطاعيين وتابعيهم وأنه ليس على الأقنان إلا واجب العمل والتناسل.

وجاء المشروع الرأسمالى الذى بشرت به البرجوازية الأوربية الناهضة لينفى تماماً المشروع الإقطاعى ويقوض أركانه. وكانت الليبرالية السياسية والاقتصادية هى السلاح الفعال فى هذا المضمار. ففى مواجهة أزلية السلطة وأبديتها قيل بعرضيتها واستنادها إلى إرادة المحكومين، وفى مواجهة حرمان المواطنين من التملك والتنقل وحرية العقيدة والدين والرأى والتعبير رفعت هذه الحقوق باعتبارها حقوقاً مقدسة لا تنازل عنها، وفى مواجهة القيود الاقتصادية المفروضة على الإنتاج والتوزيع وانتقال رءوس الأموال قيل بالحرية الاقتصادية وحرية التبادل والتوزيع وانتقال رءوس الأموال وفقاً لمبدأ دعه يعمل دعه يمر.

لم يكن المشروع الليبرالى الأوربى كما تبلور فى نهايات القرن الثامن عشر بشقيه السياسى والاقتصادى نبت الصدفة بل كان نتيجة لمقدمات تاريخية استغرقت قروناً عدة أدت إلى نموه ونضجه فى رحم المجتمع الأوربى ثم خروجه إلى الحياة كمشروع حضارى جديد بديل لمشروع قديم منهار. وبالمثل لم يكن المشروع الليبرالى الأوربى مجرد مجموعة من الخواطر الفاضلة المتناثرة التى جاءت بها قرائح المفكرين الأوربيين، بل على العكس من ذلك كان ضرورة اجتماعية أفرزتها حاجات المجتمع ومتغيراته وبررتها ونظَّرت لها كتابات المفكرين فى مجال السياسة والمجتمع والاقتصاد.

الليبرالية فى السياق العربى

نأتى إلى الإجابة على الشق الثانى من السؤال المطروح وهو عن موقع الليبرالية من السياق الاجتماعى والسياسى فى العالم العربى.

الإجابة على هذا الشق من السؤال أيضاً معروفة لكل من له دراية بالتاريخ العربى الوسيط والحديث وإن كانت تغيب حقائق هذه الإجابة فى جعبة النسيان أو التناسى وفى خضم معاناة الواقع أو فى معترك صراعات السياسة وتعارضات المصالح.

والحقيقة التى نعلمها جيداً أنه لا التاريخ الذى أنتج الليبرالية فى العالم العربى مماثل لنفس التاريخ فى المجتمعات الأوربية ولا قسمات الليبرالية العربية مماثلة لقسمات الليبرالية الأوربية ولا انتهت الليبرالية العربية إلى مصير مشابه لما انتهت إليه الليبرالية الأوربية.

وفى هذا المقام فلعل بعض الملاحظات المغرقة فى عموميتها تصبح ضرورية لتفهم الفروق التاريخية المتعلقة بأصول نشأة كل من الليبرالية العربية والليبرالية الأوربية.

فمن ناحية أولى، قد يجوز للعقل الأوربى أن يقبل بتسامح ودون تحقيق أو تدقيق مقولة أن السلطة السياسية هى سلطة عارضة فى المجتمعات الإنسانية وأنها ليست بالظاهرة الحتمية التى لا يمكن لهذه المجتمعات الفكاك منها، وهى المقولة التى استخلص منها الليبراليون الأوربيون فكرة الأساس الإرادى للسلطة أى استناد السلطة السياسية لإرادات الشعوب. قد يجوز للعقل الأوربى أن يقبل هذه المقولة بتسامح ودون تحقيق لأنه فى الفترة ما بين أفول وانهيار الحضارتين الهيلينية والرومانية وقيام المجتمع الأوربى الإقطاعى فى العصر الوسيط تعرضت أوربا لغزوات من يسمون بالهمج أو الوحشيين من قبائل جرمانية قوضت أركان الإمبراطورية الرومانية وأنهت الحديث عن أى نظام مركزى للسلطة السياسية أو أى مفهوم مركزى للدولة الموحدة. ومن هذه القبائل بالذات وتفاعلها مع القبائل اللاتينية والصلتية والنورماندية تكونت أصول الدولة الأوربية القومية الحديثة. إذن فالعهد القبلى عهد ليس ببعيد عن الوعى السياسى الأوربى، وغيبة السلطة السياسية أمر وارد فى التاريخ الأوربى المنظور وهو تاريخ أثر بلا شك فى تشكيل

وعى مفكرى الليبرالية المحدثين ودفعهم لكى يتجرأوا على إملاء شروطهم على حكامهم فى العقد السياسى تحت زعم أن السلطة السياسية سلطة عارضة.

ولم يكن الأمر كذلك فى التاريخ العربى أو لنقل الشرقى القديم منه والوسيط والحديث. فالسلطة السياسية فى تاريخ هذه المجتمعات هى أقرب إلى الظواهر الطبيعية عايشها مواطنو هذه المجتمعات ويعايشونها كما يعايشون الشمس والقمر والنجوم والأفلاك، فمنذ عصور الفراعنة والفنيقيين ودولة سومر وأشور وبابل والحيثيين والعموريين لم ينقطع نفوذ السلطة السياسية ولم ينقطع دورها الغالب فى حكم مجتمعاتها وفقاً لأنساق الدولة المركزية الموحدة، وإلا فهل يعى مواطنونا ـ باستثناء بعض فترات تاريخ الجزيرة العربية والمغرب العربى ـ حيناً من الدهر كانوا فيه متحررين من ربقة السلطة السياسية المركزية التى تحكمها بالمواطنين علاقة بسيطة واضحة قوامها الحق فى جانب السلطة والواجب على عاتق الرعية؟

بل إن فترات التحديث والتوجه الرأسمالى والتفتح العقلى والإصلاح الدستورى جاءت كلها بمبادرة مباشرة من السلطة السياسية المركزية الحاكمة فى صورة إصلاحات جذرية أدخلها فى بنية مجتمعاتهم حكام فضلاء على غرار محمد على باشا فى مصر.

حقيقة قد يكون التراكم الرأسمالى الذى حدث فى مصر منذ القرن الثامن عشر وزيادة نفوذ طبقة التجار هو العامل الذى ألهم محمد على باشا لخطو أولى خطواته نحو رأسمالية الدولة، ولكن هذه التغيرات الاجتماعية أثرت تأثيراتها فى مجتمعات الشرق من خلال قناة إلهام الحكام لا إرغامهم وفرق بين التغيرات الاجتماعية التى تنتج نتيجة فوران الجماهير وتلك التى تأتى نتيجة تضرع الجماهير لحكامها.

غيبة المشروع الليبرالى

والأكثر من ذلك فإنه مع التحولات نحو الرأسمالية التى أشرفت على المجتمعات العربية منذ مطلع القرن الماضى لم يكن العقل العربى مثقلاً بهموم صياغة مشروع ليبرالى يعلى قيم الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان والحرية الاقتصادية كما كان الحال فى المشروع الأوربى، والمتصفح لبنود التشريعات

الاقتصادية التى حقق بها محمد على أهداف تحديث الاقتصاد والمجتمع سرعان ما سيذهل لمدى امتهان الكرامة الإنسانية الذى كانت تؤكده العقوبات الملحقة بهذه التشريعات حتى أنه يمكن القول إن التحديث الرأسمالى كان فى ذلك الوقت تحديثاً بالسخرة.

ولم يبدأ فى مصر الحديث عن أفكار الحكومة الدستورية المقيدة واحترام حقوق الإنسان وتقنين أحكام القانون فى مجموعات على غرار المجموعات القانونية الأوربية إلا عندما عادت أفواج البعثات التعليمية التى أوفدها محمد على إلى أوربا محملة بكل القيم والتيارات الفكرية التى كانت تموج بها المجتمعات الأوربية فى ذلك الوقت.

ومع ذلك فمن التبسيط والتسطيح فى القول الزعم بأن الفكر الليبرالى فى مصر والمشروع الليبرالى بها بل وبالعالم العربى عموماً، لم يكن إلا رجع الصدى لمجموعة من الأفكار التى كانت تتردد فى أوربا عاد بها المفكرون العرب إلى بلادهم ضمن ما عادوا به عليها من بضاعة الفرنجة.

فقد كانت هذه البضاعة الفكرية الليبرالية الثمينة مرغوباً فيها بشدة من الطبقات الاجتماعية الصاعدة فى ذلك الوقت. فكان مبدأ الحرية الاقتصادية والسياسية وتحديث القضاء والقانون شروطاً لازمة للبرجوازية المصرية الناشئة لكى تعيد ترتيب الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية لصالحها. ومع ذلك فقد كانت هذه البرجوازية أكثر تعلقاً بالجانب الاقتصادى لليبرالية من تعلقها بالجانب السياسى لها. وقد يلقى ذلك الضوء على حقيقة تخلى الأجنحة المحافظة من البرجوازية المصرية عن الاستمرار فى دعم الثورة العربية وتأييدها لها.

ففى هذه الثورة كانت تكمن أولى الإمكانات الحقيقية لتحقيق الليبرالية بواسطة الجماهير، وكانت تكمن أيضاً أولى الإمكانات الحقيقية فى جعل مصر حقيقة وفعلاً للمصريين وإنهاء النفوذ الأجنبى فى مصر. ولكن لأن البرجوازية المصرية كانت ضيقة المصالح ضيقة الأهداف محدودة الوسائل، ولأنها لم تكن ترمى إلى تحقيق أهدافها الاقتصادية الخاصة فى إطار مشروع نهضة شامل للتحرر يكفل الحرية لجموع المواطنين كما كان الشأن بالنسبة للبرجوازيات الأوربية، فقد

أدارت ظهر المجن لثورة الشعب والفقراء وولت وجهها شطر الارتباط بالمصالح الأجنبية ومباركة الاحتلال الأجنبى للبلاد.

إذن، فمبادئ المشروع الليبرالى عندنا لم تكن استجابة لمشروع نهضوى تحررى مطروح بواسطة طبقات اجتماعية ثائرة وإنما بشر بها عدد من المثقفين والوطنيين وتبنت جوانبها الاقتصادية والتشريعية قطاعات من البرجوازية التى لم تكن مؤهلة للدفاع عنها.

فالليبرالية المصرية كانت ليبرالية مبتورة عرجاء، اقتصرت على بعض جوانب المشروع الليبرالى دون البعض الآخر، ويستطيع الحكام العصف بها إن راق لهم ذلك ومتى رأوا منها بادرة خطر تهدد وجودهم أو وجود المحتل الأجنبى على أرض الوطن. وتلك فى نظرنا هى خلاصة ما يسمى بالحقبة الليبرالية فى التاريخ المصرى الحديث.

مصير الليبرالية العربية

وبالمثل، فلم يكن مصير الليبرالية العربية مماثلاً لمصير الليبرالية الأوربية. فعلى حين أسفرت حركات التطور الاجتماعى الطبيعى فى المجتمعات الأوربية عن أن أخلت الليبرالية الاقتصادية المكان لسطوة الاحتكارات وتحكمها وظهور المؤسسات العملاقة متعددة القوميات، وأخلت الليبرالية السياسية المكان لنظم ترفع راية الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان فى الشكل وتدير آليات السياسة لخدمة مصالح الاحتكارات فى المضمون، فعلى حين حدث كل ذلك فى مسار التطور الاجتماعى الهادئ فى المجتمعات الأوربية فقد شهدت المنطقة العربية عواصف عاتية عصفت بكل ما كانت تتلهى به البرجوازيات ونظم الحكم العربية من ليبرالية شوهاء وعرجاء، بل وحملتها المسئولية عن كل المشاكل السياسية والاجتماعية التى يعانى منها الوطن، فى ظل الشعار الشهير إن الديموقراطية الاجتماعية وحرية رغيف الخبز مقدمان على الديموقراطية السياسية وحرية اللغو وإن حرية الأوطان مقدمة على حرية اللسان.

وهكذا، فكما أهلت الليبرالية على العالم العربى نبتاً غريباً غير متأصل الجذور أو مستقيم القسمات فقد رحلت عنها غير مأسوف عليها دون أن تتقدم شريحة

اجتماعية واحدة من شرائح المجتمع وطبقاته للدفاع عنها .

وكما كان التحديث في مصر والعالم العربي تحديثاً بالسخرة فقد كان تحقيق العدل الاجتماعي أو ما سمي وقتئذ بالاشتراكية عن طريق القهر . وشهدت فترة (المد الثوري) في العالم العربي منذ مطلع الستينيات إنجازات اجتماعية واقتصادية هائلة كما شهدت أيضاً افتئاتاً لا نظير له على الحرية والكرامة والفردية تتواضع أمامه الممارسات البشعة للحكام العثمانيين وجماعات المماليك في تاريخنا الوسيط . وبدا في كثير من الأحيان كما لو أن الانتقام من شعارات الليبرالية واحترام حقوق الإنسان أمر مقصود لذاته لكون هذه الشعارات قد أودت بحرية الوطن أو ساهمت في تكريس الفوارق بين الطبقات .

بل والغريب في الأمر أن التراجع الذي شهدته «الحركة الثورية» العربية منذ أوائل السبعينيات وإن كان قد أعلن جهاراً نهاراً براءته وتوبته عن الشعارات الاجتماعية والاقتصادية لمرحلة الثورة الاجتماعية فهو لم يعلن في المقابل انحيازاً للجانب السياسي الليبرالي أو تأمين الديموقراطية أو احترام حقوق الإنسان ، حتى أن المتتبع لبانوراما التاريخ العربي الحديث ربما لا يلحظ ظاهرة ثابتة تحظى بالإصرار والتأكيد قدر ظاهرة تغول السلطة السياسية على حقوق المواطنين وإهدارها لها وانتهاكها المستمر لهذه الحقوق ، وقدر ظاهرة الانفراد بالسلطة وتقديس الحكام وامتهان حقوق المواطنين في المشاركة في اتخاذ القرار وحقوق الجماعات الاجتماعية في تداول السلطة السياسية .

السلطة والسيف

لقد كانت السلطة السياسية ومازالت في التاريخ العربي القديم والوسيط والحديث قرينة السيف أياً كان توجهها وأياً كان محتواها وأياً كانت قيمها وأياً كانت الشعارات التي ترفعها . ولعل التفرقة المستقرة في الوجدان العربي بين أهل القلم الذين يكتبون مالا يستجلب غضب الحكام ويمضون ، وأهل السيف الذين يستندون إليه للبقاء في مقعد الحكم ، لعل هذه التفرقة مازالت تعبر بقدر أو بآخر عن واقع الحياة السياسية في مجتمعاتنا العربية وحتى اليوم .

وكل ما أسفرت عنه حركة التحديث في المجتمعات العربية في مجال العلاقة بين

السلطة السياسية والمواطن أنها أدرجت فى الدساتير والتشريعات العربية نصوصاً تتحدث عن الشكل الديموقراطى للحكم وعن أسلوب تداول السلطة السياسية بطريقة قانونية وعن الحقوق والواجبات العامة وعن ضمانات وحريات المواطنين وهى نصوص تصوغ فى مجملها شكلاً ليبرالياً لطبيعة السلطة السياسية منحازاً لصالح الشعوب وحريتها. ورغم هذه النصوص التشريعية، ومع تراوح الأنظمة العربية بين الأخذ بأسلوب التنظيم السياسى الواحد أو بأسلوب تعدد الأحزاب، «قارن مادة ٨ من الدستور السورى، ومادة ٢٦، ٣٦ من الدستور العراقى، والمواد ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦ من الدستور الجزائرى، والمادة ٨ من الدستور المغربى والمادة ١٦ / ٢ من الدستور الأردنى والمادة الخامسة من الدستور المصرى» فإن أغلب الأبنية السياسية العربية سواء تلك التى تأخذ بهذا النظام أو ذاك تنطوى على ميكانيزمات واقعية غاية فى الدقة والإحكام تؤمن احتكار السلطة السياسية فى المجتمع وأن يكون المرجع الأول والأخير فى القرار السياسى والتشريعى فى يد رئيس الدولة وفقاً لتوجهاته بحيث يصعب القول إن النظام السياسى العربى الراهن يختلف فى مضمونه وممارساته عن نظام الخلافة الذى كان سائداً طوال حقبة التاريخ العربى الوسيطة.

إن احتكار وواحدية السلطة فى البناء السياسى العربى هو ظاهرة مزمنة يعانى منها المواطن العربى قبل أن تكون محلاً لدراسات واستقصاءات الباحثين والمحللين. ولا يغير من ذلك ما تنص عليه عدد من الدساتير العربية من الأخذ بمبدأ تعدد السلطات والفصل بينها فى الدول التى تأخذ بهذا المبدأ.

ولا يستقيم القول بالأخذ بهذا المبدأ فى أبنية سياسية تعد السلطة التشريعية فيها تعبيراً مباشراً عن إرادات الحكام. كما لا يستقيم القول بتعدد السلطات والفصل بينها فى الوقت الذى ماتزال فيه السلطة القضائية محرومة من أهم ضمانات الاستقلال. فعلى حين تحرص الدساتير العربية على النص بصيغ مختلفة على استقلال القضاة وعدم قابليتهم للعزل «المواد ١٦٥ - ١٧٣ من الدستور المصرى، الفصول من ٧٦ - ٨٠ من الدستور المغربى، المواد ١٦٢ - ١٦٨ من الدستور الكويتى، المواد ٩٧ - ١٠١ من الدستور الكويتى، الفصول ٥٢ - ٥٥ من الدستور التونسى، المواد ١٢١ - ١٢٦ من الدستور السورى، المادتين ٦٠ - ٦١ من

الدستور العراقى وغيرها من النصوص المماثلة، فقد حرص المشرع العربى على قصر الحديث على استقلال القضاة كأفراد دون الحديث عن استقلالهم كسلطة كما هو الحال فى النظم الليبرالية، كما أن التغولات على مبدأ استقلال القضاء أكثر من أن تحصى فى التشريعات العربية بدءاً من تأكيد التبعية الفعلية للقضاة للسلطة التنفيذية فى التعيين والتأديب والعزل حتى شيوع صور القضاء الاستثنائى والقضاء العسكرى وهى صور يفتقر فيها القضاء إلى الحد الأدنى من ضمانات الحيدة والاستقلال.

الليبرالية السياسية إذن فى العالم العربى اليوم رغم انتهاج أغلب المجتمعات العربية الأسلوب الرأسمالى فى إدارة الاقتصاد هى لبيرالية بالقول وبالإعلان ليبرالية باللسان أكثر منها ليبرالية يشار إليها بالبنان.

وإذا شئنا توصيف النظام العربى اليوم فى ضوء المعطيات السابقة لقلنا عن حق إنه نظام يستند إلى اعتبارات القوة أكثر من استناده إلى اعتبارات الإرادة الحقيقية للمحكومين فشرعيته إذن أياً كان المعنى الذى نأخذ به تعبير الشرعية هى شرعية الأمر الواقع فلا هى شرعية القانون ولا هى شرعية الظرف التاريخى.

شرعية القانون والظرف التاريخى

نعم، لا هى شرعية القانون لأن أدوات صنع القانون فى مجتمعاتنا تقبض عليها السلطة التنفيذية بإحكام، ولأنه لا مجال للحديث عن شرعية القانون مالم تكن قاعدة القانون فى صياغتها مستندة إلى قواعد ثابتة من البناء الديموقراطى والحرية الشعبية الحقيقية لا اللفظية.

ولا هى أيضاً شرعية الظرف التاريخى الذى يبرر مؤقتاً التغاضى عن ضرورة كون السلطة السياسية مستندة إلى أسس حقيقية من رضاء المحكومين بها ومن الإقرار بمبدأ تداول السلطة السياسية بين مختلف الجماعات الاجتماعية. فمن ناحية، فإن الأساس الدينى الذى إليه تسند بعض النظم الحاكمة العربية فى احتكار جماعات بعينها أو لنقل عائلات بعينها مقاعد الحكم أبد الآبدين، أصبح أساساً تأكله عوامل التصدع والانهيار والتآكل يوماً بعد يوم فى ظل تصاعد حركات الإسلام الراديكالى وفى ظل شيوع مفاهيم دينية تحض على الثورة ومحاربة الظلم

ومناوءة الحاكم الظالم. ومن ناحية ثانية فإن التذرع بالتحديات الثورية التى تواجه العالم العربى وبأن مقاومة الاستعمار تبرر قهر الحريات للمواطنين وبأنه لا مجال للحديث عن الحريات وحقوق الإنسان فى وقت تهدد فيه جحافل الأعداء الوجود العربى والحدود العربية، أصبح هذا الحديث أمراً ممجوجاً فى وقت سلم فيه الكثيرون سلاحهم وأصبحوا يلهثون وراء أعتاب أعداء الماضى ورفقاء الحاضر وحلفاء المستقبل. أى مبرر إذن يمكن أن يقدم تبريراً لقهر حريات المواطنين وحرمانهم من حق المشاركة السياسية؟ وأى شرعية إذن تستند إليها النظم الحاكمة العربية التى تفتقر إلى مساندة الجماهير وتأييدها؟!

الخروج من الأزمة

بل إن الحقيقة التى تعلن عن نفسها، أنه إذا كان سقوط الليبرالية فى مجتمعاتنا محكوماً بهشاشة القوى الاجتماعية التى تدافع عنها وتحمل السلطة السياسية على الامتثال لمبادئها فإن الظرف التاريخى الراهن فى المجتمعات العربية بل فى المجتمع البشرى عامة، يجعل من اعتماد الليبرالية السياسية وتبنى مبادئها ضرورة لا فكاك عنها لكى تخرج المجتمعات العربية من أزمتها التاريخية المستحكمة. ومظاهر الأزمة العربية المعاصرة معروفة لنا نحن الرعايا العرب من واقع المعاناة أكثر مما هى معروفة للآخرين عن طريق الملاحظة. هى أزمة فى الاقتصاد تتمثل فى عجز اقتصادنا رغم وفرة موارد البعض منا عن أن يكون اقتصاداً مستقلاً معتمداً على ذاته يهدف إلى التوفير الذاتى لاحتياجات الجماهير العربية وفى كونه اقتصاداً تابعاً بفعل المديونية أو بفعل تراكم الأرصدة النقدية العربية فى البيوتات المالية الغربية. وهى أزمة سياسية تتمثل فى غيبة مشروع النهضة العربى الذى يستنهض حماس المواطن العربى حوله، وفى استمرار احتلال أجزاء شاسعة من الأرض العربية وسلب أوطان بأكملها، وفى تصاعد انتهاكات حقوق الإنسان فى كافة أجزاء الوطن العربى، وهى أزمة اجتماعية تتمثل فى استشراء عوامل التجزئة والتفكك على عوامل الوحدة سواء على مستوى العمل العربى القومى أم على مستوى القطر العربى الواحد وهذه ظاهرة تمثل نذير سوء يهدد الوجود الاجتماعى فضلاً عن الوجود السياسى العربى فى الصميم.

مازالت أغلب التغيرات السياسية الإيجابية فى العالم العربى تتم على المستوى

الفوقى بمعزل عن الجماهير العربية التى تقدم لها الدعم والتأييد وضمان الاستمرار.

هذا فى الوقت الذى تتقدم فيه خطى الإنسانية اليوم بثبات لتصوغ عالماً جديداً لم تكتمل معالمه بعد وإن كانت قد اتضحت قسماته.

عالم يغلّب اعتبارات توافق المصالح بين الدول الكبرى على اعتبارات تعارضها وتناقضها، عالم يقوم على التكتلات السياسية والاقتصادية الكبرى وينبذ التجزئة القطرية والوطنية، عالم يستند فى تحولاته الكبرى إلى إرادات الشعوب التى تعبر عنها من خلال مؤسساتها وإلى اعتماد وتأمين الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان كقيمة إنسانية كبرى لا يمكن التضحية بها أياً كانت الذرائع والمبررات.

إن أزمات الداخل وتحديات الخارج، ومشاكل الحاضر وإمكانات المستقبل تطرح من جديد الليبرالية السياسية وتأمين احترام الديموقراطية وحقوق الإنسان وإقرار مبدأ التعددية السياسية، وإنهاء احتكار جماعات بعينها للحقيقة السياسية والحكمة السياسية والسلطة السياسية. تطرح كل هذا كبديل لا بديل غيره للوجود والبقاء فضلاً عن التطور والارتقاء.

لقد دخلت الأنظمة الأوتوقراطية والمعادية للديموقراطية متحف التاريخ، وأصبح إبرام عقد سياسى عربى جديد يقوم على الإقرار الحقيقى بمبدأ تداول السلطة السياسية أمراً لا مفر منه. وإلا فدونه الطوفان، فهل نقبل نحن العرب على إبرامه قبل أن يأتى الطوفان. ولكن ما شروط هذا العقد؟ وما العقبات أمامه والتحديات التى تقف فى طريقه، وهل من سبيل إلى الاعتراف بالتعددية والتداول السلمى للسلطة فى مجتمعاتنا العربية؟



الفصل الثاني

التعددية السياسية فى العالم العربى

الواقع والتحديات

2

تهدف هذه الدراسة إلى

إثارة مجموعة من القضايا التي تطرحها مسألة التعددية السياسية في العالم العربي لتكون محلاً للنقاش والمحاورة دون أن تطمح إلى تقديم حلول جاهزة لتطبق في واقعنا السياسي.

ولعله من المقبول أن نتبنى تعريفاً للتعددية السياسية باعتبارها تعدد الجماعات الاجتماعية التى تتبنى مفاهيم متميزة للواقع والمستقبل السياسى للوطن فى داخل المجتمع الشامل.

وبهذا المعنى، فمن المقطوع به أن التعددية الاجتماعية ظاهرة ملازمة للمجتمع البشرى منذ عرف هذا المجتمع ظواهر التبادل السلعى والملكية الخاصة والدولة. بل وقبل ذلك وبعده فإن التمايزات الثقافية والعرقية والدينية بما تفرضه من تمايزات فى الرؤى والمواقف السياسية هى تمايزات ملازمة لطبيعة المجتمع البشرى ذاته.

ولا نعتقد أن القضية التى يجب أن تطرح على بساط البحث وتتطلب النظر والتوقف هى مجرد ظاهرة وجود التمايزات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الواحد، وإنما ما يستأهل التوقف والمناقشة فى سياقنا العربى قضية حق الجماعات

(*) نشرت بمجلة الوحدة، العدد ٩١، أبريل سنة ١٩٩٢.

الاجتماعية فى الإعلان عن نفسها والتعبير عنها، وأكثر من ذلك حقها فى المشاركة السياسية الرسمية بأن تكون لها منابرها وقنواتها وتنظيماتها المستقلة التى تمكنها من الإعلان عن رؤاها السياسية بل تمكنها من تحقيق هذ ه الرؤى فى مجال الفعل السياسى.

ولن يتسع المقام هنا بطبيعة الحال لاستعراض كافة ما تفتق عنه الفكر الإنسانى من تبريرات عقلية لطمس التمايزات الاجتماعية والسياسية لمصلحة جماعة مسيطرة بدءاً من نظم ديموقراطية الأحرار فى الدويلات اليونانية وديكتاتوريات الشيوخ والفرسان فى الإمبراطورية الرومانية، أو حكم النبلاء الإقطاعيين فى أوربا فى العصر الوسيط، أو نظريات روح الشعب وسيادة الدولة فى الفكر النازى والفاشى أو تسلط الحزب الواحد لحسم الصراع الطبقى لصالح البروليتاريا وبناء الاشتراكية أو غير ذلك من الأفكار والممارسات التى تحاول تبرير الحكم المطلق استناداً إلى إنكار وجود التمايزات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع أو إنكار حق هذه التمايزات فى التعبير والفعل السياسيين بشكل مستقل.

وعلى أى حال، وأياً كان حجم التراث الإنسانى فى محاولة طمس التمايزات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع فقد أسفر نضال الإنسانية فى سبيل الحرية والعدل والأداء السياسى الرشيد عن ضرورة الاعتراف بالتعددية السياسية داخل المجتمع، وعن ضرورة أن يؤمّن النظام القانونى لكافة الفئات الاجتماعية الحق في التنظيم المستقل والتعبير عن آرائها، وعن ضرورة التسليم بالطموحات المشروعة لمختلف الفئات الاجتماعية فى سعيها السلمى للوصول إلى السلطة السياسية تحت مظلة تنظيم تشريعى يسمح بذلك ويقننه.

ونستطيع أن نستقرئ هذا الإجماع الإنسانى المعاصر حول ضرورة الاعتراف بالتعددية السياسية بواسطة النظام السياسى الرسمى فى النصوص المتعددة الموجودة فى عديد من الوثائق الدولية ذات الطابع العالمى.

التعددية السياسية وحقوق الإنسان فى المواثيق الدولية

فالفهم المتكامل للمواد ١٩، ٢٠، ٢١ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يؤدى إلى استخلاص أن الإعلان قد أقر مبدأ التعددية السياسية شريعة ومنهاجاً فى النظام السياسى المعاصر.

إذ تقضى المادة ١٩ بأنه (لكل شخص حق التمتع بحرية الرأى والتعبير ويشمل هذا الحق حريته فى اعتناق الآراء دون مضايقة وفى التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود).

وتنص المادة ٢٠ من الإعلان على حق كل شخص فى الاجتماعات والجمعيات السلمية وعلى أنه لا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما. وتؤكد المادة ٢١ على حق كل شخص فى المشاركة فى إدارة الشئون العامة للبلد، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون فى حرية. وتنص الفقرة الثالثة من نفس المادة على أن إرادة الشعب هى مناط سلطة الحكم وعلى أن إرادة الأمة يجب أن تتجلى من خلال انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السرى أو بإجراء مكافئ من حيث ضمان حرية التصويت.

هذه النصوص مجتمعة تؤكد مبادئ حرية الرأى والتعبير وحرية تكوين

الجمعيات السياسية وحق المشاركة فى إدارة الشئون العامة مباشرة أو من خلال ممثلين وتؤدى إلى نتيجة مباشرة وهى حق الجماعات المتميزة داخل المجتمع الشامل بأن تكون لها آراؤها وأن تعبر عن هذه الآراء وأن تشكل لهذا الغرض ولغرض الحفاظ على كياناتها المستقلة جمعيات سلمية يكون لها حق المشاركة فى إدارة الشئون العامة عن طريق ممثلين تنتخبهم.

وقد تضمنت نفس المبادئ مع مزيد من الضبط والتفصيل المواد ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية.

إذ نصت المادة ١٩ على حق كل إنسان فى اعتناق الآراء دون مضايقة وعلى أنه لكل إنسان الحق فى حرية التعبير. كما أقرت المادة ٢١ من العهد الاعتراف بالحق فى التجمع السلمى وعلى أنه لا يجوز أن يوضع من القيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التى تفرض طبقاً للقانون وتشكل تدابير ضرورية فى مجتمع ديموقراطى لصيانة الأمن القومى أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. وتؤكد المادة ٢٢ على أنه لكل فرد الحق فى حرية تكوين الجمعيات مع آخرين بما فى ذلك حق إنشاء النقابات والانضمام إليها من أجل حماية مصالحه وأنه لا يجوز وضع قيود على ممارسة هذا الحق إلا تلك التى ينص عليها القانون وتشكل تدابير ضرورية فى مجتمع ديموقراطى لصيانة الأمن القومى أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الآداب العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

فالأصول التى قررتها هذه المواد وما يناظرها فى المواثيق الدولية الأخرى هى الحق فى حرية الرأى والتعبير والتجمع السلمى وتكوين الجمعيات التى تباشر هذه الحقوق كلها بما فى ذلك الجمعيات السياسية، والاستثناء على هذه الأصول هو استثناء لا يتنافى مع طبيعة النظام الديموقراطى ومحصور فى حدود ضيقة لحماية الأمن العام والنظام العام والآداب وحقوق الآخرين وحرياتهم، بشرط أن ينص عليها القانون وأن تكون ضرورية لحماية ديموقراطية النظام.

الوضع فى الدساتير العربية

والملاحظ أن أغلب الدساتير العربية قد نصت صراحة على هذه الحقوق

والحريات إلا أن هذه النصوص الدستورية لم تؤد إلى إشاعة مناخ وفلسفة التعددية السياسية في المجتمع، إما لوجود نصوص دستورية أخرى تحظر إنشاء أحزاب سياسية غير الحزب الرسمى أو تعلى من شأن الحزب الرسمى على باقى الأحزاب الأخرى، وإما لإحالة الدستور إلى التشريع العادى ليقيد هذه الحقوق والحريات أو ليصادرها نهائياً من خلال وسائل تشريعية معروفة فى هذا السياق.

ويتأكد القول السابق باستعراضنا النصوص الدستورية العربية التى تنظم عناصر التعددية السياسية: حرية الرأى والتعبير، وحق الاجتماع السلمى، وحق تكوين الجمعيات ومنها الجمعيات والأحزاب السياسية.

فعلى حين تكفل المادة ١٥ من الدستور الأردنى حرية الرأى ولا تخضعها لأى قيد تجعل من ممارسة حرية الإعراب عن الرأى فى حدود القانون وكذلك الحال فى دستور البحرين (م ٢٣) وتونس (م ٨).

أما الدستور السورى فلم ينص على حرية الرأى وإنما نص على حرية التعبير (م ٣٨) واشترط أن تتم ممارسة هذه الحرية الأخيرة لضمان سلامة النظام الوطنى والقومى ودعم النظام الاشتراكى. وعلى نفس النهج سار الدستور الصومالى الذى نص على حق المواطن فى التعبير عن رأيه على ألا تتعارض ممارسة هذا الحق مع دستور وقوانين البلاد والنظام العام ولا تخل ولا تنتقص من حرية المواطنين الآخرين (م ٢٤).

ويشترط الدستور العراقى أن تتم ممارسة حرية الرأى والنشر وفق أغراض الدستور وفى حدود القانون وبما ينسجم مع خط الثورة القومى التقدمى.

وقد خلا الدستور القطرى من أى إشارة إلى حرية الرأى أو التعبير. أما دساتير لبنان والكويت ومصر فمع نصها على حرية الرأى فقد اشترطت فى حرية التعبير أن تمارس فى حدود القانون.

هذا عن حرية الرأى والتعبير التى هى مقدمة أولى نحو اعتماد التعددية السياسية، إذ بينما تحرص أغلب التشريعات العربية على تأكيد حرية الرأى فإنها تخضع حرية التعبير لقيود القانون فى أحسن الأحوال ولاعتبارات الثورة والتقدم

والاشتراكية فى أحوال أخرى.

أما عن حرية الاجتماع السلمى والتى هى الضمان الثانى لممارسة الحقوق التى تستلزمها التعددية السياسية فهى مكفولة فى حدود القانون فى نصوص تسعة دساتير عربية: الأردن (م ١٦)، الإمارات (م ٣٣)، تونس (م ٨)، لبنان (م ١٣)، المغرب (م ٩)، السودان (م ٥٠)، سوريا (م ٣٩)، العراق - بما ينسجم مع خط الثورة التقدمى (م ٢٦).

وفى مصر ميز الدستور بين الاجتماع الخاص فأجازه للمواطنين دون حاجة إلى إخطار مسبق إذا تم فى هدوء ودون حمل سلاح، أما الاجتماعات العامة فهى مباحة بالحدود التى يقررها القانون (م ٥٤) وعلى نفس المنوال جرى دستور البحرين (م ٢٨) ودستور الكويت (م ٤٤).

تلك هى أهم ملامح التنظيم التشريعى لحق الاجتماع فى الدساتير العربية وهو حق كما رأينا مقيد إما بنصوص الدستور نفسه وإما بنصوص تشريعية لاحقة، وهو نفس الأمر الذى جرى عليه التنظيم التشريعى لحرية الرأى وحق التعبير، وهى كلها كما نعلم حقوق وحريات تمثل المقدمات الأولى لحق تكوين الجمعيات، وبدونها جميعاً لا يمكن الحديث عن وجود اعتراف دستورى وتشريعى بمبدأ مشروعية التعددية السياسية.

وقد تضمنت الدساتير العربية، بتفاصيل مختلفة، تنظيم حق الأفراد فى تكوين الجمعيات بمختلف أنواعها بما فى ذلك الجمعيات السياسية والنقابية. ففى الأردن يكون (للأردنيين الحق فى تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية شريطة أن تكون غايتها مشروعة ووسائلها سلمية وذات نظم لا تخالف أحكام الدستور، كما ينظم القانون تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية ومراقبة مواردها (م ١٦). وفى الإمارات تكون حرية تكوين الجمعيات فى حدود القانون (م ٣٣) ولم يرد أى تفصيل تشريعى آخر عن الأحزاب السياسية والنقابات وبقى هذا النص الدستورى معلقا فى الهواء غير قادر على النزول إلى أرض التطبيق الفعلى. وفى البحرين يكفل الدستور حرية تكوين الجمعيات والنقابات بشرط أن تقوم هذه الجمعيات على أسس وطنية ولأهداف مشروعة وبوسائل سلمية وذلك كله وفقاً

للشروط والأوضاع التى يبينها القانون (م ٢٧). ولم يشر الدستور البحرينى صراحة إلى حرية تكوين الأحزاب السياسية. وفى تونس تضمن الدستور حكماً عاماً مؤداه ضمان حرية تكوين الجمعيات (م ٨). ولم يأخذ الدستور التونسى بنظام الحزب الواحد على الرغم من أن حزب التجمع الاشتراكى الدستورى يحظى بمركز متميز فى الواقع السياسى. وفى سوريا يعتمد الدستور مبدأ الحزب القائد (م ٨) وينص فى المادة (٤٨) على حق القطاعات الجماهيرية فى إقامة تنظيمات نقابية أو اجتماعية أو مهنية أو جمعيات تعاونية للإنتاج والخدمات وتحدد القوانين إطار التنظيمات وعلاقات وحدود عملها (م ٤٨). وفى الصومال كذلك يقر الدستور مبدأ الحزب الواحد (م ٧) وتجيز الدولة إنشاء منظمات اجتماعية تتألف من الشباب والعمال والتعاونيات ومن النساء.. ويجب أن تكون لوائح المنظمات الاجتماعية مطابقة لمصالح الجماهير، كما يجب أن تكون هذه متفقة مع دستور الحزب الاشتراكى الثورى الصومالى ولوائحه وبرنامجه (م ١٢). وفى العراق يكفل الدستور حرية تأسيس الأحزاب السياسية والنقابات والجمعيات وذلك وفق أغراض الدستور وفى حدود القانون، كما تعمل الدولة على توفير الأسباب اللازمة لممارسة هذه الحريات التى تنسجم مع خط الثورة القومى التقدمى (م ٢٦) إلا أن التشريع العراقى وإن أقر صراحة حرية تأسيس الأحزاب فقد أعطى للقيادة القطرية لحزب البعث العربى الاشتراكى مركزاً قانونياً متميزاً فى الدستور (م ٣٨) على سبيل المثال.

وفى قطر لم يتعرض الدستور لحرية تأسيس الجمعيات بما فى ذلك الأحزاب السياسية ولم يرد فى الدستور الكويتى نص صريح على حرية تكوين الأحزاب السياسية وإن نص على حرية تكوين الجمعيات والنقابات على أسس سلمية. أما فى الدستور اللبنانى فإن حرية تأليف الجمعيات مكفولة ضمن دائرة القانون (م ١٣) وتطلق العبارة على الجمعيات كافة بما فيها الأحزاب السياسية.

وفى مصر يأخذ الدستور بمبدأ تعدد الأحزاب وإن وضع التشريع قيوداً شديدة على تكوينها ورهن تأسيسها بموافقة لجنة الأحزاب التى تتشكل غالبية عضويتها من أعضاء الحزب الحاكم. وتنص المادة (٥٥) من الدستور المصرى على أنه

للمواطنين حق تكوين الجمعيات بأنواعها على الوجه المبين فى القانون. ويحظر صراحة بنص الدستور إنشاء جمعيات يكون نشاطها معادياً لنظام المجتمع أو سرياً أو ذا طابع عسكرى. كما أن إنشاء النقابات والاتحادات على أساس ديموقراطى حق يكفله القانون (م ٥٦).

وتضمن نصوص دستور المغرب لجميع المواطنين حرية تأسيس الجمعيات وحرية الانخراط فى أية منظمة نقابية وسياسية حسب اختيارهم، وأحال الدستور إلى القانون في وضع الحدود على ممارسة هذه الحريات (م ٩). وتتضمن المادة (٣) من الدستور المغربى حكماً فريداً مؤداه أن نظام الحزب الوحيد هو نظام غير مشروع. كما أن الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية والمجالس الجماعية والغرف المهنية تساهم فى تنظيم المواطنين وتمثيلهم (م ٣).

والخلاصة التى نخرج بها عند محاولتنا تحديد وجهة نظر عامة مجملة لموقف المشرع الدستورى العربى فى مبدأ التعددية السياسية وما يرتبط به من مبادئ أخرى لازمة له كحرية الرأى والتعبير والاجتماع وتكوين الجمعيات، أن هذا المشرع ينظر بحذر شديد إلى مبدأ التعددية السياسية. فعلى حين يحظره صراحة في عدد من الدساتير فإنه يتغافل عنه عامداً فى دساتير أخرى فى حين يفرغه من كل مضمون إما بواسطة قيود دستورية واضحة فى صلب الدستور نفسه وإما بقيود تشريعية لاحقة تجعل من ممارسة الحقوق المنصوص عليها فى الدستور أمراً ضيقاً للغاية ومحاطاً بمخاطر شديدة. وإذا أردنا وصفاً صريحاً لموقف المشرع العربى من مبدأ التعددية السياسية فى ضوء النصوص المتعددة التى عرضناها سلفاً وفى ضوء النصوص التشريعية الكثيرة التى لا يتسع لها المقام والمتناثرة فى العديد من التشريعات العربية لأمكننا القول، بكثير من الاطمئنان، أن هذه النصوص هى فى الغالب الأعم نصوص زخرفية تهدف أولاً إلى إبراء ذمة المشرع العربى أمام المجتمع الدولى بأنه قد تبنى أكثر مبادئ حقوق الإنسان تقدماً فيما يتعلق بالتعددية السياسية، ثم إفراغ هذه النصوص من كل مضمون لها عندما يستدير المشرع العربى للتعامل مع المخاطبين بأحكام هذه النصوص من مواطنيه فى الداخل.

هذه الازدواجية فى التعامل الدستورى مع مبدأ التعددية السياسية قد أوقعت المشرع الدستورى العربى فى حرج بالغ وفى تناقض مفضوح عندما أصبح عليه أن

ينتهي بهذه النصوص إلى منتهاها الطبيعي لكي تؤدى فى النهاية إلى هدفها الأسمى وهو ضمان حق كل فرد أو جماعة فى المشاركة فى الشئون العامة فى البلاد. وهذا الحق كما قدمنا منصوص عليه فى المادة (٢١) من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والنصوص المقابلة فى العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية.

أما المشرع الدستورى العربى فقد اتسم تنظيمه لحق المشاركة السياسية بقدر كبير من الغرابة وبقدر أكبر من التناقض مما يفصح عن حرجه البالغ فى هذا الشأن ومما يفصح أيضاً عن نظرته المعادية للتعددية السياسية وإن أعلن غير ذلك فى نصوص أخرى. فالقيود الواردة فى الدساتير العربية على حق المشاركة السياسية هى قيود متعددة رغم اختلاف أشكال الحكم فى العالم العربى، سواء كان هذا الحكم ملكياً وراثياً، أو كان حكماً لنخبة عسكرية تكرس احتكارها للسلطة بالأخذ بنظام الحزب الواحد أو بتنظيمات متحالفة صورياً معه أو كان هذا الحكم لفئة التكنوقراط التى تأنف من التعددية السياسية لضيق أفقها السياسى أو عجزها عن إدراك فلسفة المشاركة، أو كان غير ذلك. بل إنه حتى مع وجود نصوص فى الدساتير العربية تكفل حق المشاركة السياسية للمواطنين فإن هذه شأنها شأن كافة النصوص الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان تصبح فارغة من المضمون فى ظل بناء تشريعى مكمل يقوم على الإيمان العميق بمبدأ احتكار السلطة وعدم تداولها بين مختلف الجماعات السياسية الاجتماعية، بل إن السلطة التنفيذية فى العالم العربى لا تتورع عن اللجوء إلى أكثر أساليب تزوير الانتخابات فجاجة وافتضاحاً إذا عجزت النصوص التشريعية عن ضمان بقاء السلطة فى يد الجماعات الحاكمة فعلاً.

التعددية السياسية والخروج من المأزق العربى الراهن

ذلك عن الواقع الدستورى والتشريعى فى العالم العربى فيما يتعلق بالموقف من مبدأ التعددية السياسية وما يرتبط به من حلول أخرى وهو واقع كما ذكرنا يميل إلى إقرار مبدأ احتكار السلطة السياسية فى يد جماعة اجتماعية بعينها وإلى التحفظ على مبدأ التعددية السياسية رغم كل الصيغ القانونية المعلنة.

ولقد أثبتت خبرة التاريخ العربى الحديث أن إنكار السلطات الحاكمة العربية

لمبدأ التعددية السياسية والعجز والنكوص عن كفالة الفعالية له كان وراء كثير من مظاهر الأزمة العربية الراهنة، وهى أزمة يمكن إجمال أعراضها فى كلمات قليلة كما يلى: العجز عن إحداث تنمية اقتصادية واجتماعية مستقلة متحررة من إسار التبعية، العجز فى حالات كثيرة عن تأمين التراب الوطنى فى مواجهة الهجمات الاستعمارية والعنصرية ذات المطامع المفضوحة والمعلنة فى التراب العربى والثروة العربية، والعجز عن تأمين حد أدنى من احترام حقوق الإنسان وتعدد مظاهر انتهاكات هذه الحقوق على مستويات مختلفة.

وهذه المظاهر مجتمعة للأزمة العربية الراهنة يقف خلفها ويرتبط بها ارتباط السبب بالنتيجة ظاهرة إصرار النظم العربية الحاكمة على تهميش المواطن عن المشاركة فى اتخاذ القرارات المتعلقة بمصيره، وانفراد جماعة معينة أياً كان توجهها الاجتماعى والسياسى وأياً كان سند شرعيتها باحتكار السلطة السياسية والانفراد باتخاذ هذه القرارات، وهذا فى حد ذاته، وفضلاً عما فيه من مصادرة لحقوق الإنسان، يصيب حركة الفعل السياسى العربى بالتحجر والجمود والعجز عن مواجهة تغيرات الواقع الاجتماعى الديناميكى لأنه ينطوى على مواجهة هذا الواقع الذى يفرض كل يوم تغيرات جديدة برؤية سياسية ثابتة واحدة لا تتغير مما يجعل جماعات الحكم عاجزة عن التعامل معه على نحو رشيد. كما أن التمنع عن الاعتراف بالتعددية السياسية ومشروعية تداول السلطة يؤدى بل قد أدى بالفعل إلى تنامى الشعور بتقديس الذات وعصمتها لدى جماعات الحكم، وهو شعور لابد وأن يتنامى تلقائياً مادام البقاء على مقعد الحكم يتخذ طابعاً مؤبداً ومادامت قدرة الجماهير على تصويب أخطاء الحكام من خلال عملية تداول السلطة أمراً غير وارد. وهى أمور تؤدى فى النهاية إلى عقم الأداء الاجتماعى والسياسى العربى وإلى عزوف الجماهير عن الاهتمام بشئون الوطن وإلى تفشى صور الاستبداد لدى الحاكم واللامبالاة لدى المحكوم.

ومن هذه المنطلقات جميعها، وفى ضوء الواقع التشريعى العربى الذى عرضنا له، تصبح المطالبة بإعادة تشكيل البنية السياسية العربية لتأمين حق المواطنين فى المشاركة السياسية وضمان الاعتراف الفعال بالتعددية السياسية من أجل السماح بتداول السلطة السياسية بين مختلف الجماعات الاجتماعية ذات الرؤى المتميزة،

تصبح هذه المطالبة بإلحاح أمراً لازماً ليس فقط إيماناً بجدوى الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان وإنما من أجل ترشيد الأداء السياسى العربى وكطريق وحيد للخروج من المأزق العربى الراهن.

التعددية والواقع الاجتماعى العربى

إلا أنه ومع التسليم بأهمية التعددية السياسية كطريق إلى المشاركة السياسية للجماهير وإلى تداول السلطة السياسية بين مختلف الجماعات الاجتماعية وإلى كسر الاحتكار والجمود السياسيين فى العالم العربى إلا أن نظرة فاحصة لمبدأ التعددية السياسية فى ضوء الواقع الاجتماعى العربى تصبح أمراً لازماً لتأكيد الفاعلية والحيوية لحياتنا السياسية فى ظل الظروف الاجتماعية العربية المتميزة.

والحقيقة التاريخية عن التجارب الديموقراطية بمختلف مضامينها التى طبقت على التاريخ العربى المعاصر، أن هذه التجارب كانت جميعها استلهاماً للتراث الإنسانى العالمى فى الغرب أو فى الشرق ولم تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الواقع الاجتماعى العربى، الأمر الذى أدى فى نهاية الأمر وفى المحصلة الأخيرة إلى تعثر هذه التجارب بقدر أو بآخر.

والحقيقة الثابتة أن النموذج الغربى للديموقراطية والذى يعتمد على مفهوم الصوت الواحد للفرد الواحد هو ثمرة تطور تاريخى طويل ومعاناة اجتماعية مضنية قطعتها المجتمعات الغربية عبر قرون عدة فى خضم رحلتها التاريخية الطويلة عبر التنظيم الاجتماعى للمجتمع الرأسمالى الصناعى. ومن يستعرض الفكر الفلسفى والقانونى والتراث الأدبى فى المجتمعات الغربية فى مشارف العصر الحديث تستوقفه بلا شك تلك السمة الغالبة التى تؤكد على الإرادة الفردية كمصدر للحقوق والالتزامات وكأساس للمسئولية القانونية والأخلاقية. لقد كان اعتماد الأثر القانونى والاجتماعى للإرادة الفردية أمراً لازماً فى مجتمع الفرد فيه على مستوى عال من المعرفة والدراية وهو محور عملية الإنتاج والإدارة والاستهلاك. وعندما انتقل المجتمع الرأسمالى تدريجياً من مرحلة اقتصاد المنافسة غير المحكومة إلى مجتمع الاحتكار الذى يبرز فيه دور المؤسسات الاقتصادية واكب ذلك على المستوى الإدارى اعتماد نظام اللامركزية فى اتخاذ القرار، وعلى

المستوى السياسى اعتماد نظام التعدد السياسى المؤسسى (الأحزاب والنقابات)، وعلى المستوى القانونى بروز فكرة الشخصية المعنوية **corporation**، لقد كانت فكرة اللامركزية (الفردية فى بداية الأمر ثم المؤسسية بعد ذلك) هى الفكرة المصاحبة واللازمة لنمط الإنتاج الرأسمالى فى مراحل تطوره المختلفة، وهى فكرة تتغلغل فى صميم النسيج الاجتماعى مثلما تغلغل الرأسمالية فى صميم النسيج الاقتصادى.

أما فى مجتمعاتنا العربية فقد كان الأمر جد مختلف. إن فكرة الفردية فى المجتمعات العربية لم تمر بنفس المراحل من النمو ولم تزدهر فى المجتمعات العربية انبعاثاً من تربة حاجات الاقتصاد ومتطلبات التطور الاجتماعى، هذا بالإضافة إلى ما لازم الفرد من اتساع لمستوى الأمية وتدنى درجات الوعى والدراية.

لقد خطت أغلب المجتمعات العربية وأكثرها نضجاً خطواتها الأولى فى نهايات القرن الماضى والوحدات الأساسية للتنظيم الاجتماعى فيها هى الجماعات الفرعية التى تتوسط بين الفرد والدولة والتى تكاد يذوب فيها اندماجاً كيان الفرد. وكانت هذه الجماعات الفرعية **Sub-groups** بمثابة الكيانات الأساسية التى تدير حركة المجتمع. وتمثلت هذه الجماعات فى الأسرة الممتدة والعائلة والقبيلة، وجماعات الحرف، والجماعات الدينية (الطرق الصوفية والملية) والتجمعات المكانية، وذلك كله فى ظل اقتصاد زراعى وتجارى سكونى.

ولم يكن تحول المجتمعات العربية إلى المرحلة الرأسمالية مدفوعاً باعتبارات التراكم الكمى والتغير الكيفى فى النظام الإقطاعى العائلى بل كان مدفوعاً فى المقام الأول باعتبارات الاستجابة المصطنعة لحاجات الاستعمار الأوربى. وبالتالى ظهرت الرأسمالية العربية فى المقام الأول رأسمالية تابعة لا تتغلغل فى النسيج الاجتماعى لمجتمعاتها ولا تقوم بنفس الدور الحضارى الذى قامت به الرأسمالية الأوربية التى تطورت تطوراً طبيعياً من رحم المجتمع الإقطاعى الأوربى وتلبية لاحتياجاته.

وقد انعكس ذلك بأكمله على ظروف السياسة العربية وممارستها منذ منتصف القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فعلى حين بقيت المجتمعات العربية فى

بنيتها الأساسية وفى ثقافتها مجتمعات تقليدية يتوارى فيها دور الفرد وتلعب فيها العادات والتقاليد والانتماء للجماعات القبلية والطائفية والعرقية دوراً غالباً فى عملية التنظيم الاجتماعى التحتى، ارتفعت مطالبات الرأسمالية العربية باستيراد النموذج السياسى الغربى وتم لها ذلك فعلاً على المستوى الفوقى من ناحية ثانية.

وهكذا شهد النصف الأول من القرن العشرين انتشار النموذج الليبرالى الغربى على المستوى السياسى فى العالم العربى، وهو نموذج يجعل الفرد وحدته الأساسية، في حين ظل النسيج الاجتماعي التحتى مغترباً تماماً عن هذا النموذج. وكان طبيعياً أن يؤدى ذلك وقد أدى فعلاً إلى فشل متدرج المستويات لتطبيقات الليبرالية السياسية الغربية فى المجتمعات العربية، إذ تحولت مؤسسات التعددية السياسية الرسمية التى أقيمت على النمط الغربى فى المجتمعات العربية إلى هياكل (زخرفية) شكلية تأخذ من الديموقراطية الليبرالية الشكل فى حين أن ديناميات عملها ظلت من حيث المضمون تقوم على المنهج الأبوى التقليدى القديم، ولم تكن الأحزاب والبرلمانات وكافة مؤسسات التعددية السياسية سوى واجهات تتفاعل وتؤثر فى داخلها اعتبارات الانتماء القبلى والعرقى الدينى والمذهبى. وقد سارع فى إسقاط هذه الواجهات الشكلية عجزها عن تفهم المضامين الاجتماعية للحرية وعن تلبية طموحات الفقراء فى الخبز والتعليم والصحة والتنمية.

ومع منتصف القرن العشرين، وبعد إنجاز مهام الاستقلال والتحرر الوطنى، أصبحت إحدى القضايا ذات الأهمية الفائقة فى الفكر السياسى العربى على المستويين الشعبى والرسمى بل وفى الممارسة السياسية العربية هى قضية ضبط العلاقة بين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية والحقوق المدنية والسياسية من ناحية ثانية.

وأصبح السؤال المحورى المثار هو: هل تأخذ بالتعددية السياسية فى مجتمع يفتقر إلى الحد الأدنى من أوليات التنمية؟، وأيهما يحتل المكانة الأولى فى أوليات العمل الوطنى الملح: ملء بطون الجوعى وتعليم الأميين ورفع مستوى الصحة العامة وتشغيل العاطلين أم إطلاق أبواق أفواه المعارضين من عقالها لتقول ما تشاء حتى

ولو كان تعبيراً عما لا يمثل أولوية واحتياجاً ماساً فى حياة الناس العاديين؟، وبطبيعة الحال فقد كان الحل ميسوراً للفيالق العسكرية الثائرة أن تنحاز للطرف الأول من المعادلة تحت شعار أنه لا حرية للجوعى وأن الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب مع تعريف مفهوم أعداء الشعب تعريفاً عشوائياً غير منضبط يخلط بينهم وبين أعداء الحكم. وفى هذا الإطار كان رفض التعددية السياسية بمفهومها الليبرالى هو المنهج الأسهل والمعتمد لدى كثير من الأنظمة الحاكمة العربية.

لقد أدى فشل نقل آليات الليبرالية الغربية حرفياً فى تحديث المجتمعات العربية إلى نقلة فجائية إلى النقيض تماماً الذى يتمثل فى النفى الكامل لهذا الشكل الليبرالى والتركيز التام على الجانب الاجتماعى لمشكلة الحرية، أى حرية لقمة الخبز عن طريق ما أطلق عليه تذويب الفوارق بين الطبقات وتلبية الاحتياجات الأساسية للمواطن. ولم يتم هذا التحول الفجائى بعد دراسة متأنية لأسباب فشل التجربة السابقة ومناحى قصورها لتداركه، بل اعتبرت التجربة فاشلة فى ذاتها وقيمة رديئة يحسن نبذها وعدم التعامل معها.

ولم تع الحركة الوطنية العربية الدرس الذى مؤداه أن اغتراب النظم عن حركة المجتمع يؤدى إلى فشل هذه النظم. فتشاء قوانين التاريخ أن تفشل تجربة الديموقراطية الاجتماعية فى المجتمعات العربية لنفس الأسباب التى أدت إلى فشل الديموقراطية السياسية وهى أن هذه التجربة قد اعتمدت على آليات المجتمع الأبوى التى مازالت لها السيادة فى مجتمعاتنا، ولم تنهض على أكتاف نظام فعال للتعددية الاجتماعية الحقيقية قوامه المنتجون الحقيقيون فى المجتمع أصحاب المصلحة الأولى فى الحفاظ على توجه النظام الرسمى وعلى حساب الحقوق السياسية والمدنية التى يكفلها النظام الليبرالى الغربى وذلك بمصادرة الحريات العامة واغتيال حقوق الإنسان.

ومثلما انهار نظام الديموقراطية السياسية لم يستطع نظام الديموقراطية الاجتماعية كذلك أن يصمد أمام الهجمات المرتدة ممن أضيرت مصالحهم فى الداخل والخارج دون أن يقابل ذلك مقاومة منظمة من القوى ذات المصلحة فى تلك المكتسبات. وتواجه المجتمعات العربية اليوم عودة إلى إحياء مفهوم الديموقراطية

السياسية بقدر كبير من التحفظ وبخطوات متعثرة، وكأنه كتب على التطور السياسي العربي أن يتخبط إلى الأبد مع بندول هذه الحركة الدائرية الشريرة.

ومن الملاحظ اليوم أن ظاهرة التشوه الطبقي في المجتمعات العربية تجعل من قدرة الأحزاب والتجمعات السياسية على التعبير عن طبقات متبلورة واضحة المصالح أمراً مشكوكاً فيه، ولا نريد أن نفيض في رصد ظاهرة التشوه الطبقي في مجتمعاتنا وتحديد مظاهرها وسماتها، فذلك أمر يجب أن تتولاه لسنوات طويلة فرق بحثية تتفرغ لهذه المهمة، وإنما يكفينا أن نقرر مجموعة من الملاحظات نقر بها جميعاً وتستدعي منا النظر في شكل التنظيم الرسمي للتعددية السياسية الذي يراد له الفاعلية في مجتمعاتنا. فلا طبقة البرجوازية أو الرأسمالية في مجتمعنا تقوم بنفس الدور الاجتماعي الذي تقوم به البرجوازية الأوربية، ولا تشترك مع هذه البرجوازية في مهام النهضة الحضارية والتحديث والتنوير وإقامة صرح اقتصادي قومي رشيد الأداء. ولا جماعات الفقراء في مجتمعاتنا تحمل نفس السمات الاجتماعية التي تحملها طبقة البروليتاريا الأوربية أو تقوم بنفس أدوارها في دفع حركة التقدم الاجتماعي إلى الأمام. فإلى جانب حالة غيبة الوعي وتشوهه التي يدخل فيها الفقراء العرب فإن قطاعات كبيرة منهم تقف خارجة عن نظام العمل الاجتماعي المنتج وتنخرط بقوة عملها إما في أنشطة هامشية وإما في مجالات إنتاج تقليدية، وهذه كلها تلعب أدواراً باهتة في عملية الإنتاج الاجتماعي. ونتيجة لكل ذلك فإن الطبقات الوسطى العربية تبقى عاجزة عن القيام بالدور التاريخي الذي قامت به الطبقات الوسطى الأوربية في إخراج المجتمع من أزمته وفي دفع حركة المجتمع إلى الأمام.

فهل من طريق لتجاوز هذه العقبات الاجتماعية التي تمثل تحدياً للأخذ بمبدأ التعددية السياسية في المجتمعات العربية؟

موقع المؤسسة العسكرية في منظومة التعددية السياسية

تبقى في النهاية قضية على جانب كبير من الأهمية والخطورة تستدعي منا مناقشة تفصيلية هادئة، وهي وضع مؤسسة الجيوش العربية في سياق نظام التعددية السياسية في العالم العربي. فقد لعبت الجيوش العربية منذ الخمسينيات

وحتى الآن أخطر الأدوار فى الحركة السياسية الرسمية فى العالم العربى، وكانت الانقلابات العسكرية على الحكومات المدنية العاجزة عن قيادة مواجهة التحديات ظاهرة متكررة فى أغلب البلاد العربية.

وسواء شئنا أو لم نشأ فقد نتج عن تغير التركيبة الاجتماعية للجيوش العربية وانتماء قادتها إلى شرائح الطبقة الوسطى العربية الأثر كل الأثر فى أن أصبحت هذه الجيوش ذات اهتمام سياسى مباشر يعلن عن نفسه صراحة فى أوقات الأزمات الاجتماعية والسياسية الحادة. والمطالع للخريطة السياسية فى العالم العربى اليوم سرعان ما سيلحظ أن المؤسسات العسكرية العربية تباشر الحكم والسياسة إما بطريقة سافرة فى شكل حكم عسكرى معلن، وإما بطريقة غير سافرة من خلال موقعها المؤثر فى قلب النظام السياسى العام. إذن فالحقيقة التى لا مجال للمجادلة فيها أن المؤسسات العربية قد احتلت موقعها طوعاً أو كرهاً فى قلب النظام السياسى الرسمى العربى. ولكن المعضلة التى تتطلب توافر الجهود للتفكير فى حل لها أن المؤسسة العسكرية العربية وإن أسهمت فى صنع المسار السياسى للعالم العربى إلا أنها لا تعكس رؤى منسجمة ومتسقة من الناحية الاجتماعية من ناحية، وترفض بحكم تراثها العقلى من ناحية أخرى أن تعترف بحق الأطراف الأخرى فى منظومة التعددية فى الوجود والتأثير وتداول السلطة.

أليس من الواجب والملح إذن التفكير فى قنوات رسمية معترف بها من جميع القوى السياسية لتنظيم إسهام الجيش فى صنع القرار السياسى فى المجتمعات العربية؟

التعددية السياسية والتوجه الأيديولوجى

تحديات إذن كثيرة تواجه الأخذ بنظام سياسى يقوم على التعددية والاعتراف بالآخرين فى الواقع السياسى العربى، تحديات اجتماعية مبعثها طبيعة البنية الاجتماعية العربية، وتحديات ترجع إلى موقع المؤسسة العسكرية على الخريطة السياسية العربية. غير أن أحد أهم هذه التحديات وأكثرها خطورة يتمثل فى موقع قيمة التعددية لدى عديد من الأيديولوجيات التى يطالب أصحابها بها كوسيلة للوصول إلى السلطة. وبعبارة أخرى فإنه إذا استعرضنا الخريطة السياسية فى

المجتمعات العربية فسرعان ما سنكتشف أنه رغم أن عديداً من الجماعات السياسية خارج السلطة تطالب بإلحاح بإشاعة مناخ التعددية السياسية كوسيلة لتداول السلطة وعدم احتكارها، إلا أن نفى الآخرين والإيمان بوحدانية الحقيقة التى تعلنها هى وحدها هما قيمتان تقعان فى قلب بنائها الأيديولوجى، الأمر الذى يضفى شكوكاً جدية حول ما إذا كانت هذه الجماعات تؤمن بالتعددية وبتداول السلطة كموقف مبدئى أم تتخذ هذه الشعارات كوسيلة للوصول إلى السلطة ثم يأتى بعد ذلك شأن آخر.

يصدق ذلك على الماركسيين حيث لا يسمح الفكر الماركسى التقليدى بالاعتراف بمشروعية السلطة إلا إذا كانت سلطة البروليتاريا ولا يسمح بسيطرة حزب إلا أن يكون هو الحزب الشيوعى ولا يسمح بنهج للعمل السياسى إلا من خلال مبدأ الديموقراطية المركزية، فالحقيقة عندهم واحدة، هى الحقيقة الماركسية وما دونها باطل طبقى.

ويصدق ذلك أيضاً على جماعات الناصريين التقلديين الذين لا ندرى حقيقة ما موقع التعددية السياسية فى رؤاهم النظرية فى ظل الإيمان بتحالف قوى الشعب العاملة وبأن الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب.

ويصدق ذلك على الإسلاميين الذين تصر كثير من أطروحاتهم على نفى الآخرين وعلى أن التعددية تعنى التناقض وليس التكامل لأن حزب الله لابد وأن يتناقض مع حزب الشيطان ويتنافى معه.

وهذه المطابقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة السياسية سرعان ما تؤدى بطريق اللزوم والتداعى إلى أن تصبح هذه الحقيقة الأخيرة حقيقة مقدسة لا تقبل النقاش ولا تقبل التعايش أو الحوار مع غيرها. ولا ينال من ذلك ما يقال وما هو معروف من اتساع ساحة الفقه الإسلامى لمختلف الاتجاهات وتسامحه مع الخلافات لأنها اتجاهات وخلافات كانت تقع جميعها فى دائرة القانون الخاص ومعايش الأفراد بعيداً عن دائرة القانون العام ومصالح الحكام.

فهل آن لأصحاب التوجهات الفكرية المختلفة فى عالمنا العربى أن يراجعوا صياغاتهم النظرية ليعلنوا بصدق وإيمان حقيقى قبولهم للآخرين؟



الفصل الثالث

تساؤلات معاصرة حول الاستبداد القديم

3

هل صحيح أن ثمة شعوباً وأمماً
جبلت طباعها واستقرت عقول
أبنائها على الطاعة والتسليم وإلغاء العقل، فى حين أن شعوباً وأمماً أخرى
اعتادت الجدل والمحاورة وتقليب وجوه الحقيقة وإعمال الفكر؟ هل صحيح أن
الخنوع والرضاء بالقدر والانحناء أمام جبروت القوة والسلطان من صفات
بعض الشعوب فى حين أن شعوباً أخرى
تتسم بالجموح والتمرد والنزوع نحو
الحرية الاجتماعية والعقلية. وهل الاستبداد السياسى أو العقلى قدر لا
فكاك منه لبعض الشعوب دون غيرها نظراً لطبيعة التكوين الثقافى
والحضارى لكل منهما؟

يحفل التراث الفلسفي والاجتماعي الغربي بدءاً من أرسطوطاليس حتى هيجل وكارل ماركس وماكس فيبر بالحديث عن الاستبداد الشرقي وطبائعه. وتذهب هذه الآراء التي تربط بين الشرق والاستبداد إلي تفسير ذلك بعوامل جغرافية وطبيعية تارة وبعوامل اقتصادية تارة أخرى وبعوامل دينية تارة ثالثة وبكل هذه العوامل مجتمعة في كثير من الأحيان.

ومع ذلك فثمة فارق جوهري بين أمرين لابد أن نضع خطاً فاصلاً واضحاً بينهما، أن نفسر الاستبداد والطغيان وعبادة الحكام في بعض المجتمعات الشرقية تفسيراً تاريخياً ينقب في عوامل الاستبداد الكامنة في حضارة هذه المجتمعات، هذا أمر؛ وهو نوع من البحث في علم الاجتماع السياسي ذي البعد التاريخي، وأن نقرر بحزم وصرامة أن الاستبداد قدر على حكام هذه الشعوب، والخنوع قدر على

(*) نشرت بمجلة سطور، العدد ٤٠، مارس سنة ٢٠٠٠.

شعوبها وهذا أمر آخر . لقد وصل الأمر بآباء الديموقراطيات الغربية من أمثال مونتسكيو إلى اعتبار أن النظم الديموقراطية لا تصلح لمجتمعات الشرق الهمجية لأن قيم الديموقراطية قيم غريبة عن حضارتها وتراثها التاريخي . وهذه بطبعية الحال نظرة شوفينية عنصرية تميز بها مفكرو الغرب عندما يعرج حديثهم إلى تناول إشكاليات المجتمعات الشرقية . فأن يكون التاريخ مؤثراً في الواقع فهذا ما تؤكده النظرة الموضوعية للأمور ، أما أن يكون الواقع أسير التاريخ لا يستطيع منه فكاكاً فهذا قول زائف يأباه منطق التطور التاريخي ذاته .

الجنس الأرقى!

لقد ذهب مونتسكيو بعيداً في نظرته الشوفينية المتعصبة إلى أن الحكومة الديموقراطية لا تصلح إلا للعالم المسيحي أما العالم الإسلامي فهو أهل للحكومة المستبدة وهي مقولة متعصبة ذات طابع ديني تكرر مع اختلاف المفردات . أما مقولة أرسطو فذات طابع عرقي . كان أرسطو يعتبر أن الجنس اليوناني أرقى الأجناس

وأكثرها صلاحية للحكم الديموقراطى، فى حين أن الهمج والبرابرة ومنهم شعوب الشرق فالاستبداد والطغيان هو نظام الحكم المناسب لهم لأنهم بطبيعتهم خلقوا عبيداً. وهو رأى مشابه أيضاً لرأى الفيلسوف الحديث جون ستيوارت مل الذى يقر بمشروعية الاستبداد لحكم الهمج والبرابرة لأن الحرية لا يجب أن تمنح قبل أن يتهيأ الناس لها.

ونجد هذه النظرة الغربية نحو الاستبداد الشرقى، امتدادات وانعاكسات متعددة لها فى كثير من البحوث والنظريات الاجتماعية والأنثروبولوجية وخاصة تلك التى تتعرض لنظام القضاء فى المجتمع الإسلامى. لقد رسم فيلسوف الحضارة الغربية ماكس فيبر صورة شائهة لقاضى الشرع كقاض مستبد لا يستشير أحداً ولا يتعدد القضاة فى مجلسه ولا راد لقضائه بالطعن أمام مجلس قضائى أعلى. وهذا مرجعه فى نظر فيبر وتلاميذه المعاصرين إلى أن النظام السياسى والقضائى الإسلامى نظام يقوم على الواحدية والاستبداد ويأبى التعدد والمراجعة[١].

وهكذا ألصق عدد من مفكرى وفلاسفة الغرب الاستبداد من جانب الحكام والخضوع من جانب المحكومين فى المجتمعات الإسلامية بالإسلام ذاته وما أسفر عنه التاريخ الإسلامى من ممارسات سياسية مرتبطة بالنسق العقيدى.

وهذا قول باطل يكذبه النظر ويدحضه التاريخ. يرد عبد الرحمن الكواكبى على هذه الفرية فى كتابه «طبائع الاستبداد» فيقول: «وقد ظهر من هذا أن الإسلامية مؤسسة على أصول الإدارة الديموقراطية أى العمومية والشورى الأريستقراطية أى شورى الأشراف. وقد مضى عهد النبى عليه الصلاة والسلام وعهد الخلفاء الراشدين على هذه الأصول بأتم وأكمل صورها، خصوصاً وأنه لايوجد فى الإسلامية نفوذ دينى مطلقاً فى غير مسائل إقامة الدين. هذا الدين الحر السهل السمح الذى رفع الإصر والأغلال وإبادة الميزة والاستبداد. الدين الذى ظلمه الجاهلون فهجروا حكمة القرآن ودفنوها فى قبور الهوان. الدين الذى فقد الأنصار والأبرار والحكماء فسطا عليه المستبدون...» (إلى آخر مقالته)[٢].

(١) راجع: M. Shapiro, Courts, A Comparative and Political Analysis, Chicago & London, 1982. pp. 194 - 220.

(٢) عبدالرحمن الكواكبى، طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ (المواجهة) ص ١٧.

جوهر التوحيد

فالعقيدة الإسلامية كما يرى عبد الرحمن الكواكبى ليست مسئولة عن مظاهر الاستبداد التى عمت فى كثير من المجتمعات الإسلامية، بل على العكس هى ضحية لهذه النزعات الاستبدادية عندما فقدت هذه العقيدة الأبرار والحكماء وسطا عليها الحكام المستبدون. وواقع الحال أن إمعان النظر فى جوهر فكرة التوحيد فى العقيدة الإسلامية يبين بجلاء أن هذه الفكرة من شأنها أن تؤدى إلى انعتاق الإنسان من كل ظلم قد يسلط عليه ونزوعه نحو الحرية بآفاقها الرحبة. إذ إن مؤدى الإيمان بوحدانية الله عدم الشرك به. وإذعان المسلم لحاكمه المستبد هو نوع من أنواع الشرك التى تخرجهما معاً من ملة الإسلام وحظيرته. وفى هذا المعنى يقول الإمام الشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد: «فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشىء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه ـ كالاستبصار فى الحرب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التى هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التى شرعها الله لنا» ويتابع الإمام الشيخ قوله: «جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه فى توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه وتكليفه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر وإجادة العمل»[١].

فتوحيد الله هو طريق المسلم نحو العقل والحرية وليس دافعاً بأى حال إلى الخنوع والاستسلام للحكام المستبدين كما يذهب إلى ذلك بعض مفكرى الغرب. وتاريخ الإسلام المبكر يشهد كيف كانت مبادئ التوحيد ورسوخها فى ضمير المسلمين سبباً عاصماً من استبداد الحكام بالمحكومين لأن الجميع أمام الشريعة سواء ولأن الشريعة هى المرجعية التى يستظل بها الجميع لتفرق بين الحق والباطل والعدل والظلم دون نظرة إلى قوة سيف أو جبروت سلطان.

---

(١) الإمام الشيخ محمد عبده، رسالة التوحيد، القاهرة، كتاب الثقافة الجديدة (طبعة ١٩٩٧)، ص ٦٢.

علاقة الحاكم والمحكوم

هذا المفهوم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم فى الدولة الإسلامية والمستند أساساً إلى عقيدة التوحيد وسيادة الشريعة كان وراء جميع حركات الاحتجاج السياسى فى الدولة الإسلامية. وما حركات الخوارج التى شغلت ردحاً ممتداً من تاريخ هذه الدولة وسببت الإزعاج، أيما إزعاج، لحكامها وجيوشها إلا هى مثال على ذلك فقد رفعت شعارها الشهير والذى وصفه على بن أبى طالب بأنه قولة حق يقصد بها باطل: «إن الحكم إلا لله».

وعلى المستوى العلمى والفكرى فقد كان المجتمع الإسلامى طوال عصر الخلافة الراشدة وحكم الأمويين وصدر العباسيين أبعد ما يكون عن الواحدية، إذ كان يزهو بالتعددية الفكرية فى أبهى صورها. فتعددت الفرق الإسلامية من خوارج ومرجئة ومعتزلة وأشعرية وشيعة وغيرها. وتعددت المذاهب الفقهية بين الشيعة والسنة. وتعددت مذاهب السنة بين حنفية وشافعية ومالكية وحنابلة. وتعددت الفروع داخل كل مذهب منها. وانقسمت المدارس الفقهية إلى مدارس للرأى وأخرى للحديث، وكان التعايش بين مختلف هذه المذاهب والفرق أمراً مشهوداً يستند إلى مشروعية فكرية واجتماعية لا ينكرها أحد إلا على سبيل الاستثناء والخروج عن الأصل العام.

بل إننا نقابل فى مجال العلاقة بين المثقفين والسلطة فى التاريخ الإسلامى أمثلة متكررة حول مواجهة المثقفين (الفقهاء) للسلطان وتحمل عسفه وجبروته انحيازاً لما يرونه حقاً من أحكام الدين والشريعة. ولن نخوض كثيراً فى مسألة قدم القرآن التى يعلمها العموم والخصوص والتى وقف فيها كثير من الفقهاء فى مواجهة الخليفة المأمون معارضين له غير عابئين بما يحوزه من آلات الجلد والتعذيب ومن أقبية الحبس وغياهب السجون.

ولكننا نتوقف عند حادثة طريفة تبين لنا كيف كان المثقف فى المجتمع الإسلامى قوياً بالشريعة فى مواجهة الحاكم الظالم وبطل هذه الحادثة هو فقيه مصر الأشهر فى العصر المملوكى عز الدين بن عبد السلام. يقول ابن إياس فى بدائع زهوره عن حادثة هذا الفقيه المصرى الشجاع: «ثم إنه تصدى لبيع أمراء الدولة. فلم يثبت

عنده أنهم أحرار، وأنهم تحت الرق ولا يجوز لهم التصرف في المملكة. فلما بلغ الأمراء (المماليك) ذلك حنقوا عليه. فركب نائب السلطنة حصانه وبيده سيف مسلول. وجاء إلى بيت القاضي، فلما دق الباب خرج إليه ولد العز بن عبد السلام، فرأى نائب السلطنة واقفاً على الباب وبيده سيف مسلول ورجع إلى والده العز بن عبد السلام وأعلمه بذلك. فقال الشيخ: ياولدى أنا أقل من أن أقتل في سبيل الله. ثم إن العز بن عبد السلام خرج إليه فلما وقع بصره على نائب السلطنة سقط السيف من يده، وأرعدت مفاصله فنزل عن فرسه وقبل يد الشيخ وقال له: ادع لي. فقال العز بن عبد السلام: لن أرجع حتى أبيعكم في السوق» وكان للشيخ ما أراد.

استبداد وتعددية!

إذن لم تكن الثقافة الإسلامية ثقافة الاستبداد ولم يكن التاريخ العقلي الإسلامي تاريخ الخنوع. ومع ذلك فلابد أن يصاب الباحث بالحيرة الشديدة حين يلحظ في تاريخ المجتمعات الإسلامية بجانب هذا الازدهار والتنوع والشموخ الفكري على مستوى الحركات الفقهية والمذهبية والعقلية تسلطاً سياسياً واستبداداً لا نظير له منذ تولى معاوية الحكم وحتى أفول شمس الدولة الإسلامية، كيف أمكن للمجتمع الإسلامي الجمع بين صيغة الاستبداد السياسي والتعددية الفكرية في سياق واحد. سؤال جوهري يحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق وإن كانت الخطوة الأولى في الإجابة عنه هي على عكس ما ذهب إليه بعض مفكري الغرب، فالإسلام برىء مما ألحقه حكامه بمجتمعاته من تسلط واستبداد، بل لقد وقع الإسلام أسيراً في يد هؤلاء الحكام المستبدين، أو على حد قول عبد الرحمن الكواكبي: «فقد الأنصار والأبرار والحكماء فسطا عليه المستبدون».

* * *

إذا شئنا إذن أن نبحث في جذور الاستبداد من جانب الحكام والتسليم من جانب المحكومين في مجتمعاتنا فعلينا أن نبحث عنها بعيداً عن الإطار المعرفي للإسلام وأن نرتد بها إلى طبيعة البنية الاجتماعية لهذه المجتمعات، تلك البنية السابقة على الإسلام واللاحقة عليه والتي مكنت المستبدين من السطو عليه

وزينت للمحكومين أن يتخلوا عن أسلحة الثورة والحرية الكامنة فى جوهر عقيدته.

يتحدث جمال حمدان فى كتابه خالد الذكر «شخصية مصر» عن أصول الطغيان فى المجتمع المصرى، ويرجع ذلك إلى الطبيعة النهرية لمصر التى يتحكم فيها الحاكم فى الماء الذى هو مصدر الحياة. لقد كان العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم فى مصر يتلخص فى الصياغة التالية: «أعطنى أرضك وجهدك وعملك وحريتك أعطك الماء الذى هو مصدر حياتك». وبهذا «تحولت مصر ابتداء إلى ضيعة كبرى للحاكم، بينما أصبح العلاج مجرد أداة إنتاج بشرية» ويتابع فيقول: «لقد جاء الطغيان الفرعونى نتيجة حتمية للدولة المركزية، وكانت الدولة المركزية ضرورة حتمية للبيئة الفيضية، وكما كان لهذه المعادلة أو المسلسلة الإيكولوجية مزاياها الواضحة، فلقد كان لها عيوبها الأوضح. نعم بها كانت مصر أول وحدة سياسية أو أول دولة موحدة فى التاريخ، ولكنها أيضاً صارت بها - على الأرجح - أول طغيان فى الأرض، وأقدم وأعرق حكومة مركزية فى العالم، ولكن أقدم وأعرض استبداد أيضاً، لقد دفع المصرى منذ البداية ثمن وحدته السياسية المبكرة من حريته السياسية، واشترى الأمن الاجتماعى بالحرية الاجتماعية، وفى النتيجة أصبحت العلاقة عكسية بين المواطن والدولة، فتضاءل حجم الشعب بقدر ما تضخم وزن الحكم»[١].

ومن المدهش والمثير للتأمل فى حضارتى وادى النيل وما بين النهرين أن فترات التوحيد والقوة السياسية للدولة المركزية كانت دائما تتسم بالاستبداد السياسى وأن فترات التعدد السياسى ونزوع الأقاليم والجماعات الفرعية نحو الاستقلال كانت تمثل فترات تدهور وانحلال فى مجمل الحضارة بكافة عناصرها السياسية والثقافية بل والدينية. وهذا بدوره يؤكد نظرية الحضارات النهرية التى وجدت إرهاصاتها عند كارل ماركس فيما يسمى بنمط الإنتاج الشرقى وبلورها جمال حمدان فى دراسته عن شخصية مصر.

(١) جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان (الجزء الثانى، ص ٢٥٥، طبعة دار الهلال).

على أن الاستبداد السياسى فى هذه المجتمعات وإن كان نقيضاً للحرية فلم يكن نقيضاً للعدل. بل إن الحاكم المستبد كان يستمد مشروعيته الدينية والاجتماعية من قيامه على تحقيق العدل، لأن ذاته هو الإله أو يمثل الإله ولا يمكن أن تتصف الآلهة بالظلم وإن اتصفت بالطغيان. فهاهى الإلهة السومرية «نانشه» إلهة مدينة «لجش» تصف نفسها وتقول إنها:

تواسى اليتيم ولا تهمل الأرملة

تعرف ظلم الإنسان للإنسان

أم اليتيم التى تعنى بالأرملة

وتنشد العدل لأفقر الناس

الملكة التى تأخذ اللاجئ إلى حجرها

وتجد ملجأ الضعيف

أما الإله شمش إله الشمس عند البابليين فقد كان «يراقب القضاة ولا يرحم المرتشين والذين يحيدون عن جادة العدل فى أحكامهم»[1].

وبالمثل يحفل التراث المصرى الفرعونى بتوصيات الفلاح المصرى الفصيح ونصائح حور محب التى تتحدث جميعها عن العدل والقسط التى ترعاهما وتقوم عليهما إلهة العدالة معات.

أسباب الثورات

وكان افتقاد العدل، أو الجور فى توزيع حصص المياه وثمار الأرض هو المبرر القوى للثورات التى عرفها تاريخ المجتمعات النهرية، لأن الحكام بذلك يفقدون صفة رئيسية من صفات الألوهية، إذ لا تجتمع الألوهية مع الظلم. ولعل أبرز مثل على ذلك الثورة الاجتماعية الكبرى التى حدثت فى مصر فى عصر الدولة القديمة والتى أرخ لها حكيم مصر إيبور. وينصح خيتى الرابع، أحد ملوك الأسرة العاشرة، ابنه قائلاً:

(١) الدكتور عبد الغفار مكاوى، «جذور الاستبداد»، عالم المعرفة، ١٩٩٤، ص ص ٧٦ - ٧٧.

«هدئ من روع الباكى.. لا تظلم أرملة.. لا تجرد أحداً من أملاكه

لا تطرد موظفاً من عمله... لا تكن فظاً بل كن رحيم القلب

اجعل هدفك حب الناس لك. فالناس سوف يشكرون الله لأنه منحهم إياك

وسوف يمدحون زمانك وسوف يدعون لك بالصحة».

وإذا كان العدل هو فضيلة الآلهة الكبرى التى يستمدون منها مشروعيتهم فإن حرية المحكومين هى رذيلة اجتماعية تسبب الهلاك وتقوض أركان المجتمع. فى عام ٢٠٠٠ ق. م أوصى الملك خيتى ابنه مريكارع قائلاً: «إذا وجدت فى المدينة رجلاً خطراً يتكلم أكثر من اللازم ومثيراً للاضطراب، فاقض عليه واقتله وامح اسمه وأزل جنسه وذكراه وأنصاره الذين يحبونه، فإن رجلاً يتكلم أكثر من اللازم لهو كارثة على المدينة»(١).

وقد كان البغاة والمعارضون وأهل البدع يسمون فى التراث القانونى العثمانى بأهل الفساد وهؤلاء عقابهم وفقاً للقانون الجنائى العثمانى لا يقرره القاضى: «فلا شأن للقاضى أو السوباسى (صاحب الشرطة) به، بل يتولى أمره من عهد إليه بعقوبة الموت والإيذاء البدنى الجسيم، وتوقع هذه العقوبات بأمر السلطان، ويعاقبه سياسة الموكل عن العقاب والنظام» (م ١٢٤).

* * *

وإذا كان التفسير الإيكولوجى للاستبداد فى المجتمعات الشرقية النهرية يعتبر تفسيراً مقبولاً خصوصاً من الناحية التاريخية، إلا أن هذا لا يعنى أن ثمة حتمية تاريخية لا فكاك منها بين المجتمع النهرى والاستبداد. فإن كان التاريخ يلقى ضوءاً على الواقع يساعد على فهمه، فإن الواقع ليس أسير هذا التاريخ. ثم إن هناك مجتمعات كثيرة ذات تركيبات إيكولوجية متباينة عايشت الاستبداد دهوراً نجح بعضها فى الفكاك منه، وإن أصبح لدى البعض الآخر عادة اجتماعية متأصلة.

والرأى عندنا أن الاستبداد وعبادة الفرد لهما أكثر من طريق موصل إليهما. وما الطبيعة الإيكولوجية وقدم الدولة المركزية إلا إحدى هذه الطرق. على أن أحد

---

(١) جمال حمدان، ج٢، ص ٥٥٥.

والرأى عندنا أن الاستبداد وعبادة الفرد لهما أكثر من طريق موصل إليهما. وما الطبيعة الإيكولوجية وقدم الدولة المركزية إلا إحدى هذه الطرق. على أن أحد أشهر الطرق الموصلة إلى الاستبداد أن تفتقد قيم الحرية والديموقراطية قوى اجتماعية حريصة على الدفاع عنها وأن تسود عادة التسليم الثقافى أو الدجماطية كعادة عقلية متأصلة فى البنية الفكرية للمجتمع.

إن الحرية السياسية والديموقراطية ليستا مجرد فضائل اجتماعية ولكنهما قبل ذلك من قبيل النظم الاجتماعية التى تتطلب قوى اجتماعية ترتبط بها مصالحها وتدافع عنها دفاعها عن هذه المصالح ذاتها. لقد شاعت الليبرالية السياسية فى أوربا بعد عصر النهضة، لا لمجرد أسباب عقلية وثقافية، ولكن لأن الطبقة الوسطى الصناعية الناهضة قد ارتبطت بها مصالحها الاجتماعية والاقتصادية. فى حين أن هذه القيم السياسية قد هبت على مجتمعنا بفعل رياح التغريب بواسطة عدد من مثقفى الأمة الذين بهرتهم عقلانية الغرب وليبراليته دون أن تتأصل هذه القيم السياسية الوافدة فى جذور المصالح الاجتماعية لطبقات المجتمع. فالتركيب الاجتماعى للمجتمع المصرى منذ العصر الفرعونى يقوم على علاقة مباشرة بين الدولة التى تدير الإنتاج وفقاً لنظام احتكار الأرض والماء والبشر، الذين هم العنصر الحى فى العملية الإنتاجية، دون أن يتخلل هذا التنظيم طبقات اجتماعية قوية قادرة على مواجهة الدولة والدفاع عن مصالح أفرادها. ولم تتغير هذه التركيبة كثيراً حتى مع خطو مصر إلى عصر الحداثة لأسباب كثيرة أظهرها طبيعة وظروف نشأة الرأسمالية المصرية بحيث كانت فى الغالب رأسمالية ذات أصول زراعية ذات ارتباطات غربية غير متأصلة فى جذور المجتمع. ولم توجد فى مصر من كيانات اجتماعية وسيطة بين الفرد والدولة إلا الكيانات الدينية والعشائرية وهى بطبيعة تراثها الثقافى كيانات تكرس قيم الولاء والطاعة وذوبان شخصية الفرد فى إطار الجماعة.

المثقفون الفقاعات

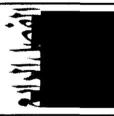
لقد أضحى المثقفون المطالبون بالحرية والليبرالية كالفقاعات الهائلة التى تبهر الناظر إليها ولكنها تتلاشى بملامستها الرقيقة لنسمات السلطة سواء أكانت سلطة الدولة أم العائلة أم الدين. ولا عجب أن بلادنا لم تعرف إلا نادراً فئة المثقفين الأحرار، أى الذين لا يرتبطون برباط التبعية القانونية أو الاقتصادية أو السياسية بمنظومة السلطة العامة. لقد كان ومازال الكم الغالب من صناع الثقافة عندنا من الموظفين العموميين أو المرتبطين بالوظيفة العامة بشكل أو آخر مع استثناءات قليلة. وفئة المثقفين الأحرار هذه هى التى قامت على أكتافها شعارات الحرية والليبرالية فى مجتمعات الغرب من أمثال روسو وفولتير ولوك وغيرهم. أما مثقفونا فهم فى الغالب يسيرون على الصراط الذى تحفه قيمهم الفاضلة من ناحية ومغارم السلطان ومغانمه من ناحية أخرى.

وفى ظل هذا المناخ الاجتماعى القطبى الأطراف (السلطة والفرد) تجد الدوجماطية والتعصب مرتعاً تنمو فيه دون قيود أو حدود. فكما أن التسليم للفرد هو القيمة السياسية الكبرى فإن الانقياد للفكرة الواحدة والتعصب لها قيمة ثقافية سائدة فى ظل ازدراء العقلانية والاستهزاء بالحوار. حقيقة أن للدوجماطية والتعصب جذوراً فى تراثنا الثقافى بدءاً من سطوة كهنة آمون مروراً بما أعلنه الشافعى والغزالى من أن مصدر العلم هو الخبر، ولكن بنيتنا الاجتماعية بحكم تكوينها تعمل على الإنتاج المستمر للدوجماطية والتعصب والوجه المقابل للتعصب الفكرى هو النفاق الأخلاقى. فى العصر الفرعونى كان المصريون يتعصبون لمليكهم وديانته حال حياته ويبدأون فى محاسبته وهو على حافة قبره. وفى مصر العثمانية كان الوالى يأتى ببواخره إلى ساحل بولاق محاطاً بكل مظاهر التكريم ويغادرها فى الغالب ملعوناً مدحوراً متهماً فى ذمته وشرفه فى كثير من الأحيان. وتحفل وثائق المحاكم الشرعية العثمانية بعبارات التهدج بالثناء عند مقدم قاضى القضاة من الآستانة مع وداع فاتر أقرب إلى الهجاء للقاضى القديم المعزول.

إن التطرف والتعصب هما الوجه الآخر للاستبداد السياسى، والنفاق والمداهنة هما الضلع الثالث لهما. إنه مثلث شرقى بائس الأضلاع من الاستبداد والدوجماطية والنفاق.

* * *

هل يستسلم المثقفون لقدرهم الاجتماعى والثقافى فى عبادة الفرد؟ هذا ما لا يجب أن يكون. فإن كان الوعى بالتاريخ ضرورة لفهم الواقع فهو ضرورة لتجاوز سلبيات هذا التاريخ والانطلاق نحو آفاق المستقبل الحر. فالشىء المؤكد علمياً كما يقول جمال حمدان: «أن الطغيان أو الاستبداد شرقياً أو غير شرقى ليس من حتم البيئة النهرية أو من فعل النيل أو غير النيل، ولا هو لعنة طبيعية عمياء». فهل من إرادة للإنسان الحر لبناء مجتمع حر؟



هل للديموقراطية من جدوى في عالمنا العربي؟

4

ورغم ما يبدو عليه السؤال فى نظر البعض من سذاجة لكونه يطرح للتساؤل بديهيات مسلماً بها ، إلا أننا نعتقد في أهمية طرح السؤال بهذه الصياغة النفعية البراجماتية مما يلقى الضوء على الجوانب المتعلقة بالتطبيق الديموقراطي وبالثقافة الديموقراطية فى عالمنا العربى . فإذا كانت أدبيات الفكر السياسى بل والنضال الوطنى التى دأبت على تناول قضية الديموقراطية فى عالمنا العربى باعتبارها نوعاً من الحق السياسى للشعوب مستخدمة حججاً أخلاقية وسياسية لإعلاء شأن الديموقراطية والحط من شأن الاستبداد ، إذا كان هذا التراث السياسى لم يفلح حتى الآن فى دفع الواقع السياسى العربى نحو مزيد من الانفتاح الديموقراطى فلا بديل أمامنا من أن نستخدم لغة عصر العولمة وثقافة زمن الجات التى تقيم الوزن على الوزن لحسابات الأرباح والخسائر والتكلفة الاقتصادية والاجتماعية لكل من الديموقراطية والاستبداد .

ونحسب أن هذا المدخل النفعي لمناقشة قضية شغلت الفضاء السياسي العربي منذ مطلع القرن العشرين دون تقدم ملموس، نحسب أن هذا المدخل هو وحده الكفيل بأن يكسب النقاش طابعاً علمياً بعيداً عن الشعارات الأيديولوجية ذات الطابع الذاتي والانفعالي. فإذا سلمنا بذلك، فإننا نبدأ بمحاولة الإجابة على كل من السؤالين التاليين: ما الأسباب الحقيقية لفشل دعوات الإحياء الديموقراطية في العالم العربي؟ وما نتائج هذا الفشل؟ ثم هل من جديد تستطيع النخب السياسية والثقافية العربية، وفي مقدمتها النخب المصرية أن تقدمه في هذا الشأن؟

وثمة حقيقة لابد وأن تكون محل تسليم، وهي أن الديموقراطية ـ ثقافة وفكراً وسلوكاً ـ تحتل مكانة متأخرة في منظومة الوعي الاجتماعي والسياسي العربي، سواء على مستوى النخبة السياسية والثقافية بكل شرائحها أو على مستوى القواعد الجماهيرية العربية في المدن والقرى والنجوع ومختلف التجمعات الاجتماعية. ولا ينال من ذلك الومضات التي ومضت في سماء الثقافة العربية

تدعو للديموقراطية وتبشر بها مثل كتابات عبد الرحمن الكواكبى ورفاعة رافع الطهطاوى ولطفى السيد وسلامة موسى وشعارات سعد زغلول من غلبة الحق على القوة والأمة على الحكومة، فهذه كلها دعوات كانت استثناء عن الإطار العام لثقافة الاستبداد العربى من ناحية أو كانت رجع صدى للفكر الإنسانى الليبرالى الذى كان يتردد فى ثقافة الغرب من ناحية ثانية، أو كانت ثالثاً توظيفاً محلياً لأفكار غربية فى معاركنا المحلية للتحرر، أو كانت أخيراً إطاراً سياسياً لطموحات الرأسمالية العربية الناهضة فى ذلك الوقت. ولكنها مع ذلك كانت غريبة عن جذور الثقافة العربية التى هى فى مجملها ثقافة الاستبداد. وليس غريباً أننا عندما نتفحص اللافتات الأيديولوجية التى رفعتها النخب العربية طوال قرن مضى لا نجد للديموقراطية موقعاً فيها، بل نجدها فى صميمها تتناقض معها تناقضاً جذرياً، فلا الماركسية، ولا التيارات القومية بمختلف أجنحتها، ولا حركات الإسلام السياسى تفسح للديموقراطية قيد أنملة فى منظومتها الفكرية. وهذا يرجع إلى سبب واحد، هو أن كل الأيديولوجيات التى تبناها الساسة والمثقفون العرب منذ بدء حركة

التحديث هى أيديولوجيات تزعم بمنتهى اليقين والحسم احتكار الحقيقة المطلقة وبالتالى فإن قبول الآخر فكراً أو نظاماً هو أمر يمس أسس الإخلاص للعقيدة الصافية. وبذلك اتفق مثقفو العرب وساساتهم على أن ينفوا بعضهم البعض. وما محاولات التهجين الديموقراطى التى يطالعنا بها بعض المجددين المعاصرين بين الماركسية والديموقراطية أو بين الإسلامية والديموقراطية أو القومية والديموقراطية إلا محاولات تكتيكية لا تتسق نظرياً مع أصول العقيدة ذاتها ويقصد بها إما نفض اليد من أزمة النظام العربى الراهن، أو محاولة الوصول المشروع إلى مقاعد السلطة فالديموقراطية لنا مادمنا خارج الحكم وهى هرطقة سياسية إذا ما انعقدت ألوية العرش لفصيل من الفصائل.

وإذا ما انتقلنا من مستوى الخطاب السياسى العام إلى مستوى الثقافة السياسية الشعبية لما كان موقع قيمة الديموقراطية والتعددية بأفضل من ذلك بكثير. وتشير بحوث إمبريقية عديدة إلى أن مسألة الديموقراطية والمشاركة السياسية تحتل مكانة متدنية فى الوعى الشعبى العربى. وحتى بين شرائح الصفوة المهتمة اهتماماً مباشراً بشئون السياسة والحكم نجد قضايا التنمية والتحرر الوطنى تتصدر أولويات اهتمامها بينما تتوارى مسألة الديموقراطية والحق فى المشاركة السياسية من دائرة الاهتمام. فإذا التفتنا إلى القيم الحاكمة لمؤسسات المجتمع المدنى العربى بدءاً من الأسرة ثم المدرسة والمسجد والكنيسة وتجمعات السكن والمهنة بل وحتى الجمعيات والأحزاب لوجدناها قيماً تقوم على ثقافة الاستبداد فى مجتمع أبوى يجعل كل نقد أو نقاش بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار.

فظاهرة الاستبداد العربى ظاهرة اجتماعية ثقافية ذات جذور تاريخية وليست مجرد ظاهرة سياسية رسمية. وإلا فللقارئ أن يولى وجهه شطر مؤسسات المجتمع المدنى العربى من أحزاب ونقابات واتحادات مهنية ونقابات وتجمعات ثقافية بل وأندية رياضية واجتماعية، ليعلم علم اليقين أن القيم الديموقراطية تكاد تكون غائبة عن كل هذه المؤسسات وليعلم أيضاً أن ثقافة الاستبداد هى الثقافة الغالبة فى كل حنايا البناء الاجتماعى العربى. ويقينى أن ثقافة الاستبداد العربى هذه كانت واحداً من أهم الروافد التى غذّت ثقافياً تيار التطرف اللاعقلانى الذى تعانيه

جميع المجتمعات العربية اليوم. فمادام احتكار السلطة أمراً مفروضاً عند أهل الحكم فإن احتكار الحقيقة أمر مشروع عند أهل التطرف الذين يتوارثون تقاليد الخوارج والرافضة والقرامطة فى العصور الإسلامية الأولى. على أن الخطاب السياسى العربى يرفع حججاً كثيرة جديرة بالتأمل والمناقشة لتبرير غيبة الديموقراطية أو تأجيلها وهى حجج تخرج علينا دائماً بعبارات مختلفة وبمعان ثابتة وهى كما يلى:

أولاً: التبرير الدينى الذى يرى فى الديموقراطية والتعددية أموراً لا تتسق مع تعاليمنا الدينية. وهو ما يصرح به دائماً العديد من ممثلى الأنظمة العربية المحافظة وهى نفس العبارات التى كان يستخدمها القديس أوغسطين فى العصور الوسطى ونحسب أن هذا التبرير هو الذى يجعل الديموقراطية غريبة عن طموحات العامة فى عالمنا العربى.

ثانياً: التبرير (التحررى) الذى يجعل من تحرير تراب الوطن أسبق وأهم من تحرير المواطن، والذى يجعل من الحرية الاجتماعية والاقتصادية سابقة على الحرية السياسية، دون أن يعلن أصحاب هذا التبرير أن إهدار تراب الوطن وعموم الظلم السياسى هو نتيجة لغيبة الحرية السياسية والديموقراطية فى كثير من المجتمعات العربية.

ثالثاً: أما التبرير الثالث لتأجيل الديموقراطية فهو التبرير التنموى. ومحصلته أن التنمية الديموقراطية لابد أن تسير بخطوات محسوبة متواكبة مع ما يتحقق فى المجتمع من تنمية اقتصادية واجتماعية وثقافية. وأن القفز مرة واحدة بالتطبيق الفورى للنموذج الديموقراطى الغربى هو قفز بالمجتمع إلى المجهول من شأنه أن يؤدى إلى انفجارات اقتصادية غير محسوبة، مثلما حدث فى روسيا بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، أو إلى نتائج سياسية غير مرغوبة بتولى أعداء الديموقراطية سدة الحكم بأسلوب ديموقراطى مثما كان متوقعاً فى الجزائر. وهذا قول صحيح فى مجمله لأن الديموقراطية ظاهرة اجتماعية ثقافية قبل أن تكون مطلباً سياسياً.. ظاهرة لها متطلباتها ونتائجها الواجبة الدراسة ولها شروطها المجتمعية الواجبة الإعداد. ولكن الإقرار بهذا التبرير الصحيح مرهون بطرح برنامج متكامل الأركان

واضح المعالم للتنمية الديموقراطية، وعندما أقول التنمية الديموقراطية فإننى أعنى العبارة بكل معانيها أى بحسبانها عملية انتقال تدريجى مدروس متفق عليه بالمجتمع ثقافة واقتصاداً وقيماً من حالة الشمولية إلى حالة الديموقراطية والتعددية وهو البرنامج غير المطروح على الساحة العربية حتى الآن لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد بين المثقفين العرب ديموقراطيون من حيث المذهب والأيديولوجيا، وإن وجد الديموقراطيون مطلباً وترديداً للشعار.

وعلى أى حال فإن مسألة الديموقراطية وشروطها المجتمعية كانت مسألة محل جدال طوال حقب التاريخ الإنسانى، ولانريد أن نضع التبريرات المتحفظة على الديموقراطية فى الخطاب العربى المعاصر فى سلة واحدة مع تلك الأطروحات التى ساقها مفكرو الغرب لأسباب عنصرية. مثال ذلك ما يقوله مونتسكيو من أن الحكومة الديموقراطية المعتدلة هى أصلح ما يكون للعالم المسيحى أما العالم الإسلامى فى نظره فلا تصلح فيه إلا حكومة مستبدة، أو ما يقوله جون ستيوارت مل من أن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط حكم الشعوب المتخلفة، أو ما يقوله راسل من استحالة تطبيق الديموقراطية فى شعوب جاهلة. وهذا القول الأخير وإن كان صحيحاً إلا أننا نضيف عليه أن رفع غشاوة الجهل عن الشعوب لا يكون إلا بالبدء فى تطبيق برنامج للتنمية الديموقراطية. ولعله من قبيل التحديد اللازم للمفاهيم أن نميز ونحن نستقرئ الساحة السياسية العربية بين مفاهيم ثلاثة: التسامح السياسى، والمؤسسية السياسية ثم الديموقراطية السياسية. فالتسامح خطوة أولى نحو المؤسسية والديموقراطية. وكل من التسامح والمؤسسية خطوتان لازمتان نحو الديموقراطية. ويوجد التسامح مع المعارضين والنقاد فى عديد من الأنظمة العربية إما لأسباب عشائرية أو لطبيعة النظام السياسى. كما أن المؤسسية موجودة فى عديد من الدول ذات التقاليد العريقة التى اكتسبها جهاز الدولة بحكم تاريخه. ولكن الديموقراطية فى جوهرها ليست مجرد التعددية والإقرار بها، فالتعددية مظهر للديموقراطية وليست هدفاً لها، أما هدف الديموقراطية وجوهرها فهو تقرير مبدأ المسئولية أمام الشعب.

ونعود للحديث عن جدوى الديموقراطية. ما الثمن الذى دفعته الشعوب العربية

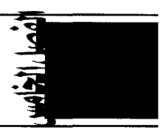
لغيبة منظومة مفاهيم الديموقراطية السابقة الإشارة أو بعضها. إن غيبة أحد هذه المفاهيم الثلاثة (التسامح، المؤسسية، المسئولية) تؤدى بحكم اللزوم إلى فقدان القرار السياسى لإحدى صفاته الجوهرية: النضج وذلك بأن يكون القرار مدروساً بكل أبعاده، والعقلانية أى البعد عن الانفعال والغوغائية، والمرونة أى الاستجابة للمتغيرات غير المتوقعة. ونتيجة لغيبة بعض هذه العناصر أو أغلبها فى القرار السياسى العربى دفع العرب ثمناً غالياً للاستبداد. ضاعت فلسطين ومازالت ضائعة إلى أجل غير معلوم مادامت الديموقراطية العربية مؤجلة لأجل غير معلوم. ولم يتورع صهيونى شرس مثل نتنياهو عن أن يبرر تشدده بافتقاد الديموقراطية على الساحة العربية مما يبرر سياسة الردع - هكذا بصفاقة. ودفعت الشعوب العربية ثمناً غالياً من مالها ودم أبنائها فى حروب غير مدروسة أو غير مفهومة إلا كونها إرضاء لنزعات زعامة حكام مستبدين كانت آخرها حروب الخليج الأولى والثانية التى كانت نكبة على العرب ومصيرهم. وفشلت أغلب خطط التنمية فى الكثير من البلدان العربية وعجزت هذه البلدان عن استغلال ثراء الصدفة المتمثل فى النفط فى إحداث تنمية طويلة المدى. وفشلت كل مجالات التكامل الاقتصادى العربى رغم قرار إنشاء مجلس الوحدة الاقتصادية العربية سنة ١٩٥٧ لأن قرارات التكامل والقطيعة هى رهن بالأمزجة الفردية لحكام أفراد سرعان ما يغلقون الحدود ويطردون العمالة ويوقفون الرحلات الجوية عند أول بادرة غضب. هذا بعض من ثمن الاستبداد الذى دفعته الشعوب العربية وهو ثمن باهظ نال الأمة فى وجودها ومصيرها.

ومن هنا يبدو واضحاً أن الديموقراطية هى الطريق الوحيد لخروج العالم العربى من أزمته بحكم حسابات الجدوى السياسية لا بحسابات الحقوق والمطالب والشعارات. ويقينا فإنه يقع على مصر دور خاص فى تقديم حل طويل المدى لإشكالية الاستبداد / الأزمة فى العالم العربى عن طريق تبنى مشروع قومى مدروس للتنمية الديموقراطية نقدمه نموذجاً يثير حماس المجتمعات العربية نحو الاحتذاء.

وعندما نتحدث عن المشروع القومى فإننا نميز تمييزاً واضحاً بين المشروع القومى المادى والمشروع القومى المعنوى. الأول يعنى بالمادة وتغيير الطبيعة أما

الثانى فيعنى بالعلاقات الاجتماعية وتغيير الإنسان. تبنت مصر وأقامت بسواعد أبنائها وحكمة حكامها مشروعات قومية مادية كبرى مثل قناة السويس وسد أسوان العالى وفى المقابل تبنت مصر مشروعات قومية معنوية كبرى كانت نبراساً للأمة العربية فى طريق نهضتها. مشروع التحديث الذى تولاه محمد على باشا فى مطلع القرن الماضى هو الذى غير نمط العلاقات الاجتماعية والقيم السياسية والثقافية فى المنطقة بأسرها بدءاً من عاصمة دولة الخلافة فى الأستانة. ومشروع التحرر والاشتراكية الذى رفعه عبد الناصر وأحدث تداعيات بعيدة المدى فى دول العالم الثالث بأسره. هذا دور مصر وقدرها أن تكون نبراساً هادياً لأمتها خاصة فى وقت الأزمة. واليوم فإن مصر مدعوة للإسهام فى إخراج الأمة العربية من أزمتها بتنبى مشروع للتنمية الديموقراطية يكون نموذجاً يحتذى به فى العالم العربى وهادياً يهدى الشعوب العربية فى حيرتها. ونظن أن دعائم هذا المشروع الديموقراطى العربى راسخة فى التربة المصرية. فمصر تاريخاً وحاضراً تحظى بقدر من التسامح السياسى استقر كتقليد للعمل السياسى، ومصر تاريخاً وحاضراً تملك نظاماً مؤسسياً ناضجاً. ولعل الخطوة الأولى نحو هذا المشروع الديموقراطى العربى هو نشر ثقافة الديموقراطية والتعددية والحوار والاختلاف وحقوق الإنسان فى كل خلايا المجتمع ومؤسساته التعليمية والإعلامية والثقافية، وعلينا من الآن أن نربى نشئاً يجيد الاختلاف لا الانصياع والاقتناع لا الانطباع، والتجديد لا الترديد، ويغلب العقل على النقل. تلك هى القيمة الثقافية التى تكمن فى صميم المشروع الحضارى الديموقراطى. أما عن تفصيلاته وخطواته فهو أمر يحتاج إلى حوار طويل يديره أهل العلم والاختصاص.





المصريون وسلوكهم السياسى - دراسة حالة عربية

5

في عدد «الأهرام» الصادر بتاريخ ٢٦ سبتمبر ١٩٩٨ نشر مركزالدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام النتائج الكاملة للاستطلاع الذى أجراه عن اتجاهات المواطنين نحو المشاركة السياسية في مصر. وقد طرحت نتائج هذه الدراسة مجموعة من المعطيات بالغة الأهمية حول السلوك السياسى للمصريين وحول معتقداتهم وآرائهم واتجاهاتهم السياسية أى حول وعيهم السياسى، وهى معطيات لا يمكن أن يمر نشرها دون تعليق فى محاولة لاستخراج أهم دلالاتها السياسية والاجتماعية، لعل هذه الدلالات تصلح فروضاً قابلة للاختبار فى بحوث مقبلة أكثر عمقاً وأصلب منهجاً.

لابد أن نتحفظ بالقول إننا لن نخوض فى الحديث عن الأسس المنهجية لهذه الدراسة - رغم أهميتها القصوى - تمثلت هذه الأسس فى اختيار العينة التى انطبق عليها البحث، ومدى صدق تمثيلها للمجتمع المبحوث، وصلاحية الأسئلة بصياغتها للوصول إلى الحقائق أو حتى الفروض التى يرغب فيها الباحثون، ومدى صدق الإجابات وقابليتها للاعتماد، إلى غير ذلك من المسائل المنهجية التى يعرفها جيداً المشتغلون بالبحوث الاجتماعية، ويعرفون أيضاً مدى تحكمها فى صحة نتائج البحث واقترابها من الموضوعية، لن نخوض فى كل ذلك لقصور المعلومات لدينا من ناحية، ولغلبة الطابع المهنى عليها من ناحية ثانية. وإنما حسبنا أن نقول إن هذه الدراسة بأسسها المنهجية التى نشرها الأهرام هى من الدراسات الجادة فى علم الاجتماع السياسى وقياسات الرأى العام وتأتى خروجاً وعزوفاً عن مهرجانات الدعاية والإعلام التى شغلنا بها البعض فى السنوات الأخيرة تحت زعم العلمية

(*) نشرت بجريدة الأهرام، عدد ٧ / ١١ / ١٩٩٨.

والموضوعية الزائفة. وتأتى هذه الدراسة لتقف فى صف واحد مع عدد آخر من البحوث والدراسات الجادة حول الظاهرة السياسية فى مصر قام بها باحثون جادون صامتون لم تحظ بحوثهم الرائدة بما تستحق من حوار اجتماعى جاد.

لقد انتهت الدراسة محل المناقشة إلى أن «المصريين العاديين لا يهتمون كثيراً بالسياسة أو بالعمل العام. فعضوية الأحزاب السياسية بين أفراد عينة البحث لا تزيد على ٨,٤٪ فى حين أن عضوية الجمعيات الأهلية لا تزيد على ٦,٣٪». ومع إقرارنا من واقع المعايشة بصحة ما انتهى إليه البحث من انصراف المصريين عن الاهتمام بالسياسة فضلاً عن الانشغال الجدى بها ولهذا أسباب معروفة من التاريخ ومن الواقع المعاصر، إلا أن هذه النسب المستقاة من مشاركة أفراد عينة البحث فى مؤسسات المجتمع المدنى، نسب غير ذات دلالة خاصة. إن النسب الحقيقية لعدد من ينتمون فعلاً إلى الأحزاب السياسية والجمعيات الأهلية إلى مجموع سكان مصر موجودة فعلاً فى إحصاءات السكان. وكان من الأجدر مقارنة النسب

الموجودة فى العينة بالنسبة التى يفصح عنها التعداد للحكم على مدى تمثيل العينة لخصائص المجتمع المصرى العام. وهناك نتيجة أخرى رصدها البحث لا نملك إلا أن نقف أمامها مترددين وجلين من تعميم نتائج البحث على مجموع المصريين وهى أن مشاركة المصريين فى الانتخابات العامة هى مشاركة متدنية تصل إلى ٤٠٪ وهى النسبة المتوافرة فى عينة البحث. وهذه نسبة حائرة يصعب على الراصد الموضوعى أن يركن إليها لتعميمها على مجموع المصريين. فهى أقل بكثير مما تعلنه أجهزة الدولة عن نسبة المشاركة فى الانتخابات والاستفتاءات التى تتجاوز فى الغالب نسبة الـ ٧٠٪ من مجموع عدد المقيدين بالجداول، وهى من جانب آخر تعتبر نسبة معقولة بالنظر إلى الممارسة السياسية فى الدول ذات التقاليد الديموقراطية العريقة التى تدور نسبة المشاركة فى الانتخابات فيها حول رقم الخمسين فى المائة أو يزيد أو يقل قليلاً، فهل نحكم على نسبة الـ ٤٠٪ التى أعلنها البحث بالنظر إلى البيانات الرسمية فتكون نسبة غير صادقة أو نحكم عليها بالنظر إلى المعدلات العالمية فهى إذن نسبة واعدة لأننا قد اقتربنا كثيراً من هذه المعدلات، أم نحكم عليها بالنظر إلى ما تعلنه دائماً تقارير محكمة النقض من ارتفاع عدد المصوتين من أهل الخطوة - أى الذين يوجدون فى مكانين فى وقت واحد - من المتوفين والمجندين والمغتربين وغيرهم؟ نظن أن هذه النسبة التى أعلنها البحث عن مشاركة المصريين فى الانتخابات فى حاجة أيضاً إلى تدقيق ومراجعة بالنظر إلى المجتمع العام.

وهناك حقائق انتهى إليها البحث من دراسته لأفراد العينة تصدق بشكل مباشر وبدون ريب على المجتمع المصرى العام. من ذلك أن المشاركة السياسية أقل فى الحضر عنها فى الريف وهى فى الوجه البحرى أقل منها فى الوجه القبلى وهى عند الشباب أقل منها عند كبار السن وهى عند غير العاملين فى القطاعين العام والاستثمارى أقل منها عند العاملين فى هذين القطاعين.

ما دلالات هذه التنويعات المختلفة لتوجهات عملية المشاركة السياسية فى مصر؟ وهل يمكن القول استطراداً مع ذلك إن أكثر القوى فاعلية فى الواقع السياسى المصرى هم كبار السن فى الصعيد يليهم نظراؤهم فى ريف الوجه البحرى بالإضافة إلى تجمعات العاملين فى القطاعين العام والاستثمارى؟

ويبدو أن هذه النتيجة رغم غرابتها الشديدة للوهلة الأولى هى عين الواقع الذى

يحرص البحث على تأكيده. إذ يرصد البحث ظاهرة عزوف كل من المتعلمين وأهل الحضر والشباب عن المشاركة السياسية، بل إن تقرير البحث يحذر أولى الأمر مما يسميه انتشار التقويمات السلبية (أى الآراء الناقدة) بين القاهريين والفئات المتعلمة والشابة. والدلالة التى يخرج بها فريق البحث من ذلك أنه: «بينما يمكن الاعتماد على الفئات الريفية فى تمتين الاستقرار السياسى فإن جهداً إضافياً يجب بذله لإثارة حماس وكسب رضاء الفئات المتعلمة والشابة».

وهذا ليس من قبيل دلالات البحث وإنما هو من قبيل التوصيات العاجلة التى يقدمها فريق البحث لصناع القرار، هو أمر لا يغنى كثيراً فى فهم الواقع السياسى المصرى.

ونظن أنه من الأسلم منهجياً لفهم دلالات البحث تقسيم المجتمع السياسى المصرى إلى قطاعين رئيسيين: القطاع الحديث ويشمل المتعلمين والمهنيين والشباب والذين تضمهم التجمعات الحضرية فى الأساس، وهؤلاء يتميزون بالسلبية السياسية التى أبرزها البحث، والقطاع المحافظ فى الريف والبادية وملحق بها تجمعات العمل ضخمة العدد فى القطاعين العام والاستثمارى وهذه يسودها غالباً منطق الامتثال والاتباع لقرارات القادة العشائريين والرؤساء المحليين. إن مبدأ «صوت واحد لرجل واحد one vote - one man الذى يكمن فى صميم العملية الديموقراطية لا ينطبق على هذه التجمعات المحافظة لسبب بسيط أن إرادة الفرد فيها ملغاة تماماً لحساب إرادة الجماعة ورؤسائها.

لهذا نفهم أن الانتماء العشائرى للنخب السياسية فى مصر واحد لم يتغير رغم تغير الأيديولوجيات والنظم، لأن الانحياز للجماعة هو الحاسم فى القرار السياسى بالقطاع المحافظ، والخيار السياسى هنا ليس خياراً فى برامج سياسية تدعى قدرة أكبر على صياغة مستقبل أفضل وإنما هو خيار يرجح الانتماء إلى جماعة اجتماعية تقليدية ذات قدرة غالبة، وهذا وحده هو الذى يفسر ارتفاع نسبة المشاركة السياسية فى الريف عنها فى المدينة لأن العصبية والسطوة القبلية فى الريف أطغى منها فى المدينة وهى فى جنوب مصر أقوى منها فى شمالها. وهذا أيضاً ما يفسر سلبية ما اصطلح على تسميته فى علم الاجتماع السياسى

بالقطاعات الحديثة فى المجتمع المدنى وهى قطاعات الحضر والمثقفين وتجمعات الشباب لأن هذه القطاعات أقل ارتباطاً بالاعتبارات القبلية والعشائرية من القطاعات الريفية والمحافظة. إن ما يميز القطاعات الحديثة فى المجتمع (الشباب والمثقفين وأهل الحضر) أن خيارهم السياسى يقوم إلى حد ما على الاختيار العقلانى، أما القطاعات المحافظة فى الريف والبادية فيقوم خيارها السياسى على أساس الاتباع العشائرى فى مجتمع أبوى، ولهذا ينتشر النقد السياسى بين القطاعات الحديثة بحكم تراثها العقلانى من ناحية، وبحكم أنها أول من يتعرض لتأثيرات عملية التغير الاجتماعى من ناحية ثانية، وبحكم فتور علاقاتها العشائرية من ناحية ثالثة. وهذا لا يعنى خلو الريف والقطاعات المحافظة من مظاهر الاحتجاج السياسى، ولكن الاحتجاج السياسى لديها يكون خارج إطار عملية المشاركة السياسية بأكملها عن طريق رفضها كلية استناداً إلى أيديولوجيات مغرقة فى محافظتها، وبهذا نفسر شيوع التطرف الدينى ذى التوجه السياسى فى مجتمعات الريف خاصة فى الصعيد وفى مناطق الحضر العشوائية التى يسكنها النازحون من هذه المجتمعات. وخطورة الأمر أن الظاهرة الريفية السياسية هذه التى يعتبرها التقرير عاملاً للاستقرار قد تكون بسبب عدم عقلانيتها المتأصل فيها عاملاً يهدد أسس النظام السياسى بأكمله عن طريق الاحتجاج اللاعقلانى.

ورغم خطورة ظاهرة الريفية السياسية هذه إلا أن أحزابنا كلها وبدون استثناء تتعامل معها باعتبارها واقعاً سياسياً موجوداً يحسن الاستفادة منه إلى أقصى درجة ممكنة لمصلحة الحزب وحده دون النظر إلى مصلحة الوطن ودون اعتبار للدور التربوى للأحزاب ووظيفتها فى ترشيد الواقع السياسى. وهنا نفهم كيف تقف الأحزاب التى تعتمد على عقيدتها وبرامجها وحدها كأوراق اعتماد تقدمها للجماهير، كيف تقف منعزلة جرداء من الشعبية ترتعش من زمهرير شتاء العشائرية القارس، ونفهم أيضاً كيف أن النخبة السياسية هى نفسها لم تغير المجموعات العشائرية التى تنتمى إليها رغم اختلاف الأيديولوجيات والشعارات والنظم فى تاريخ مصر السياسى الحديث. ونفهم ثالثاً كيف أن التيار السياسى السلفى هو أكثر التيارات السياسية منافسة وتهديداً للتيار الرسمى لأنه يتحرك على الساحة نفسها ـ ساحة العلاقات العشائرية ـ وبالسلاح نفسه، سلاح السطوة

فى مواجهة الاختيار والإرادة وإن كانت السطوة هنا سطوة الدين عوضاً عن سطوة الدولة.

بل ونفهم أخيراً تلك التشنجات السياسية التى تحدث بين آونة وأخرى، وتزداد وتائر حدوثها فى مؤسسات المجتمع المدنى كالنقابات المهنية والأندية الرياضية والاتحادات الثقافية. وهى المؤسسات التى تضم القوى الحديثة فى المجتمع من مهنيين ومثقفين وشباب من أهل الحضر. لقد عجزت العلاقات الريفية السياسية عن أن تفسح مجالاً لهذه القوى فى عملية المشاركة السياسية رغم كونها أكثر القوى الاجتماعية حيوية وجسارة وعقلانية، إذ بينما تظهر هذه القوى السلبية عند دعوتها للمشاركة السياسية الرسمية، تعمد إلى تفريغ الإحباط عن طريق اصطناع التوتر فى مؤسسات المجتمع المدنى الأخرى.

ومن عجب أن كل عمليات التحديث منذ عصر محمد على وحتى الآن لم تفلح بالقدر الكافى فى التخفيف من حدة الثنائيات التى يحفل بها الواقع الاجتماعى والسياسى المصرى، رغم أن إذابة الفوارق بين هذه الثنائيات، أو على الأقل إقامة جسر بينها هو شرط أساسى للنضج السياسى والتقدم الاجتماعى. من هذه الثنائيات: ثنائية ثقافة الريف وثقافة الحضر؛ ثنائية الثقافة الدينية والثقافة الدنيوية؛ ثنائية الدولة والمجتمع المدنى؛ ثنائية الذكورة والأنوثة وثنائية القيم العسكرية والمدنية. وهذه كلها يمكن اختزالها فى ثنائية واحدة: السطوة والقدرة والمحافظة والامتثال من ناحية فى مواجهة العقل والإرادة والنقد والإبداع من ناحية ثانية. لقد انعقد الرجحان دائماً للطرف الأول من الثنائية على حساب الطرف الثانى، ولسنا ندعو إلى العكس وإنما ندعو إلى التعادل وإقامة جسور التفاهم والتأثير الثقافى المتبادل كشرط أولى للتقدم الاجتماعى.

الباب الثانى

القانون والتطور

(إشكاليات ثقافية)

القانون وتفاعل الثقافات فى مصر الحديثة

6

ملاحظات حول الإرهاصات الأولى للتحديث القانونى فى مرحلة تطبيق الشريعة الإسلامية فى القانون والثقافة:

التناول الشكلى لظاهرة القانون باعتباره

مجموعة من النصوص الصماء التى تنطبق على المواقف الجامدة هو تناول

ضار اجتماعياً ومناف للحقيقة العلمية والتاريخية. فهو ضار اجتماعياً لأنه

يعزل نصوص القانون وتفسيرها عن المواقف الاجتماعية المتجددة التى

تضيف فى حركة كل يوم إضافة جديدة إلى معنى النص القانونى كما تصوره

المشرع. وعزل نصوص القانون عن تيار الحياة الاجتماعية المتدفق يحيل هذه

النصوص إلى شخوص جامدة غريبة تماماً عن الواقع الاجتماعى ومتعالية عليه

وهى التى ما وضعت إلا لتنظيمه

وحكمه بطريقة عقلانية رشيدة

المنهج الشكلى الحرَفى (بكسر الحاء وفتح الراء) فى فهم النصوص هو منهج مناف للحقيقة العلمية والتاريخية، تلك التى تنبؤنا أن القانون باعتباره مجموعة من القواعد التى تحكم السلوك الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية فى مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعى هو مكون أصيل من مكونات البناء الثقافى فى المجتمع يتأثر بكافة عناصر هذا البناء ويؤثر فيها كما يتأثر ويؤثر فى مجمل نظام العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة.

ولا نريد أن نستطرد فى استعراض فهم الفلاسفة للعلاقة بين القانون والثقافة أو الوعى الاجتماعى. وإنما يكفينا أن نقرر أن الفهم العلمى للقانون باعتباره ظاهرة اجتماعية كلية لا يستقيم إلا بتناوله كجزء من ثقافة المجتمع وكجانب من جوانب

(*) قُدم هذا البحث فى مؤتمر الفلسفة والتنوير الذى عقدته الجمعية الفلسفية الأفروآسيوية سنة ١٩٩٣ ونُشر فى كتابنا «البحث عن العقل»، دار الهلال، ١٩٩٧، ورأينا إعادة نشره هنا لمناسبته لسياق البحث.

وعى المجتمع بذاته. وهذا التناول هو وحده الذى يكفل لمطبقى القانون الفهم الصحيح لنصوص القانون النافذ، ويكفل لمنظرى القانون الإدراك الحقيقى لمعناه ومغزاه، ويكفل لعلماء المجتمع فهم القانون فى الماضى والحاضر باعتباره إفصاحاً عن ثقافة المجتمع وقيمه.

بهذا الفهم للعلاقة بين القانون والثقافة، بل وللعلاقة بين القانون والثقافة من جانب وعلاقات المجتمع من جانب آخر، بهذا الفهم سيكون رصدنا لمسار التطور القانونى فى مصر الحديثة، وعلى وجه التحديد فى مرحلة الانتقال من الحقبة التقليدية التى سادت مصر حتى بداية حكم محمد على باشا عام ١٨٠٥ حتى استقبلت مصر عصر التنظيم القانونى والقضائى الحديث عام ١٨٨٣ مروراً بمرحلة انتقالية استغرقها حكم محمد على باشا وعدد من خلفائه من عام ١٨٠٥ حتى عام ١٨٨٣.

مراحل ثلاث لتطور النظام القانونى المصرى

وإذا كان الهدف من بحثنا رصد العلاقة بين القانون والثقافة أى بين القانون والوعى الاجتماعى فى مصر الحديثة، فنستطيع لهذا الهدف أن نقسم مسار التطور القانونى فى مصر إلى مراحل ثلاث تعكس بالمثل تغيراً نوعياً فى نسق الثقافة المصرية فى كل مرحلة من المراحل، وهى كالتالى: مرحلة النظام القانونى التقليدى، ومرحلة تجاوز هذا النظام إبان حكم محمد على، ومرحلة الإطلال على التقنينات الحديثة حتى عام ١٨٧٥ تاريخ التقنينات المختلطة.

المرحلة الأولى: مرحلة النظام القانونى التقليدى:

وهى المرحلة التى استمرت فى مصر حتى عام ١٨٠٥ تاريخ ولاية محمد على باشا حكم مصر، والمصادر الوثائقية المكتوبة التى يمكن الاستناد إليها لبحث تفاصيل النظام القانونى والقضائى لهذه المرحلة تبدأ من عام ١٥٣٣ تاريخ أول سجل من سجلات محكمة الباب العالى (المحكمة الكبرى بمصر) وتنتهى بعام ١٨٧٥ تاريخ السجل الأخير وهو ذاته تاريخ إنشاء المحاكم المختلطة بمصر. وتمسكنا بالاستناد إلى المصادر الوثائقية للتعرف على خصائص النظام القانونى وسماته الأساسية إنما يرجع إلى قضية أصولية نؤمن بها أن التعرف على هذه الخصائص والسمات لا يكفى فيه مجرد مطالعة أحكام القانون وكتابات الفقهاء بل يجب مع ذلك - بل والأهم من ذلك - النظر إلى نصوص القانون فى حالة التجسد الواقعى والتطبيق الفعلى على علاقات المجتمع كما هى مصاغة فى أحكام القضاء. لأن القانون على المستوى الأنطولوجى «الوجودى» كما هو مدون فى مصادره شيء، وعلى المستوى الجنسيولوجى «المعرفى» حيث يتم التعرف عليه حياً فى أحكام القضاء شيء أكثر تميزاً وخصوصية.

ودون الدخول فى تفاصيل شغلت الباحث فى كتابات عديدة سابقة فبوسعنا أن نحدد معالم التنظيم القانونى والقضائى فى هذه المرحلة بالسمات التالية:

(أ) أن الشريعة الإسلامية كانت هى المصدر الرئيسى للقانون ونقصد بالشريعة الإسلامية هنا آراء فقهاء المسلمين فى المذاهب السنية الأربعة، الحنفى، والشافعى، والمالكى، والحنبلى، حقيقة أن المذهب الحنفى كان هو المذهب الرسمى

للدولة العثمانية، وهو لذلك مذهب قاضى قضاة مصر أو قاضى عسكر مصر، وهو تركى كانت ترسله الآستانة كل عام، إلا أن العثمانيين قد أقروا ما كان قد جرى عليه العمل فى النظام القضائى فى العصر المملوكى من تعدد القضاء بتعدد المذاهب الأربعة.

وغنى عن البيان أن تطبيق المذاهب الأربعة على ما بينها من خلافات فى كثير من التفصيلات، ومع غياب ضوابط تحكم حالات التنازع القانونى والقضائى، أدى كما يرصد ذلك المؤرخون إلى المساس الجسيم بقيمة اليقين القانونى فى ذلك العصر بحيث أصبح التنقل بين قضاة المذاهب الأربعة ميزة يستند إليها المدعون للبحث عن أيسر الحلول القانونية فى كل مذهب.

ومع التسليم بأن الشريعة الإسلامية على التحديد السابق كانت هى المطبقة بواسطة القضاء الشرعى طوال هذه المرحلة إلا أن هذا القول ترد عليه التحفظات التالية:

(أ) أن تطبيق الشريعة الإسلامية كان شاملاً لعلاقات القانون الخاص فحسب، أى على مسائل المعاملات أما علاقات القانون العام باستخدام الاصطلاحات القانونية المعاصرة، فقد كانت محكومة إما بمجموعة من الفرمانات التى تصدر من السلطان العثمانى أو من الصدر الأعظم أو الوالى والتى كانت تنهج نهج المصلحة وحده (وهى هنا مصلحة جهاز الدولة بالطبع) دون تقيد بردها إلى مصدر معتمد من مصادر الشريعة. وكانت فى غالب الأحوال تجد مصدرها التاريخى فى الأعراف الساسانية والسلجوقية السابقة على قيام الدولة العثمانية، أو كانت محكومة بمحرد الإرادة التحكمية للولاة والحكام والأمراء التى لا تدعى سنداً من القانون أو الشرعية. وفى داخل هذه الدائرة من العلاقات المتحررة فى الغالب من قيود القانون كانت تقع سلطة (الأمير) فى التعزير على الأفعال غير المقدرة عقوبتها شرعاً.

(ب) وازدواجية النظام القانونى فى هذه المرحلة على هذا النحو، هى التى دعت مؤرخاً مثل المقريزى فى كتاب الخطط أن يتحدث عن حكم الشرع الذى يطبقه قضاة الشريعة وحكم السياسة الذى يطبقه الأمراء أو حكام السياسة. كما يتحدث المقريزى عن النمو المطرد للقضاء الثانى على حساب القضاء الأول، وهى

ظاهرة من وجهة نظره مستنكرة بطبعية الحال، فيتحدث عن السياسة المقابلة للشرع قائلاً: «وهى لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم مصدرها ويتساهلون فى التلفظ بها» ويشكو من نمو قضاء الحاجب الذى يطبق أحكام السياسة دون أحكام الشرع لأنه أصبح يقضى بين كل عظيم وحقير من الناس[١].

ومالم يدركه المقريزى من تفسير لهذه الظاهرة هو أنه حيث ساد التقليد على التجديد فى الفقه الإسلامى إذ أغلق باب الاجتهاد، فى القرن الرابع الهجرى، فإن القضاة المقلدين كانت تعوزهم المناهج العقلية الملائمة للامتداد بالحكم القانونى الثابت ليتواءم مع الواقع الاجتماعى المتجدد. ومن هنا كان من قبيل الحتمية الاجتماعية أن يظهر إلى الوجود نظام قضائى مواز للنظام الشرعى (هو نظام قضاء الأمراء) يقوم على تطبيق نسق من المعايير مواز للنسق التقليدى الشرعى وهو إحكام السياسة لحكم علاقات واقع متغير لأن النصوص كما علمنا الشهرستانى «متناهية والوقائع غير متناهية والمتناهى لا يحكم غير المتناهى».

وكان من الممكن لو لم تكن قيمة المحافظة وبقاء الحال على ما هو عليه هى القيمة الغالبة على العقل السياسى فى الدولة الإسلامية المتأخرة، كان من الممكن وقد توطدت أركان الدولة وغابت عنها تهديدات الخارج التى دعت إلى إغلاق باب الاجتهاد، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه إيذاناً بعملية ممتدة خلاقة من المواءمة بين الحكم الفقهى التقليدى، والواقع الاجتماعى المتجدد على غرار حركة التجديد والإبداع القانونى التى تمت فى الإمبراطورية الرومانية منذ القرن الأول قبل الميلاد إثر انفتاح روما على ثقافات البحر المتوسط، أو مثل العملية التى تمت فى أوربا بدءاً من القرن الثانى عشر وكانت إيذاناً بتنقيح القانون الرومانى ليخرج علينا فى شكل التقنينات الأوربية النافذة فى العصر الحديث، وكان من الممكن هذا أو ذاك لولا تغلب اعتبارات التقوقع الثقافى على الانفتاح الثقافى أو اعتبارات التقليد على التجديد واعتبارات المحافظة على التقدم وهى سمة ثقافية لعصور الانحطاط والتدهور.

---

(١) راجع: د. محمد نور فرحات، التاريخ الاجتماعى للقانون فى مصر الحديثة، دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٦١ وما بعدها.

(جـ) أما عن النظام القضائى فى تلك المرحلة فقد تحددت ملامحه تأثراً بالنظرية الإسلامية فى نظام القضاء من ناحية وبنظام الالتزام العثمانى الذى كان سائداً فى الوظيفة عامة من ناحية ثانية. فمن حيث الشكل ساد تنظيم القضاء على أساس فكرة الاستخلاف المعتمدة فى الفقه الإسلامى، فالقضاء أو إقامة العدل من الاختصاصات الأولى للخليفة يستخلف فيها من يشاء من عماله والذى له بدوره أن يستخلف من يشاء من قضاة الأقاليم أو قضاة المسائل (الاختصاص المكانى والاختصاص النوعى). وتبعاً لذلك كان السلطان يستخلف فى ولاية القضاء فى العاصمة العثمانية أحد كبار الشيوخ من الهيئة الإسلامية التى يرأسها شيخ الإسلام يسمى قاضى القضاة، وكان هذا المنصب كما تخبر الوثائق يباع نظير مبلغ كبير من المال يدفع للباب العالى يسمى مال الكشوفية الكبرى، ويقوم قاضى القضاة بتحصيل هذا المبلغ وما يزيد عليه من قضاة الأقاليم الكبرى والذين كان بينهم قاضى عسكر مصر بالإضافة إلى اثنى عشر قاضياً فى القاهرة وحدها يختص كل منهم بحى من أحيائها ويحصل منهم على مال معلوم وهؤلاء بدورهم يقومون ببيع نيابات القضاء لقضاة ونواب النواحى والقرى والنجوع. ولم يكن القضاة على تسلسلهم الهرمى يحصلون على راتب من الدولة بل على العكس كانوا يدفعون للدولة مقابل حصولهم على مناصبهم واستمرارهم فيها ويقومون بالتعيش من حصيلة الرسوم القضائية ومن الرسوم التى يتقاضونها أو يتقاضاها نوابهم على إبرام التصرفات القانونية[1].

تلك، فى نظرة بانورامية سريعة، هى الملامح العامة لتنظيم القضاء الشرعى فى مصر العثمانية، وهى نظرة لا تتوقف عند التفاصيل والمسائل الفنية القانونية ولكنها تلقى الضوء الخاطف على سمات النظام القضائى الذى يأخذ من الفقه الإسلامى بفكرة الاستخلاف ويأخذ من التقاليد العثمانية بمبدأ بيع الوظائف بعقد الالتزام الذى يشبه فى كثير من أحكامه عقد المقاولة.

وإلى جانب القضاء الشرعى الذى انعقد اختصاصه أساساً فى المنازعات المالية ومنازعات الأحوال الشخصية ومسائل الحدود والتحقيق فى جرائم التعازير التى

(١) المرجع السابق.

يحيلها إليها الوالى لمجرد التحقيق فيها، إلى جانب ذلك فإن الكم الأكبر من المنازعات القانونية كان متروكاً إما لمحاكم الأمراء التى لا تلتزم بآراء الفقه الإسلامى وإنما تتبع أوامر تعسفية تصدر من ممثلى الجهاز الإدارى فى مصر العثمانية، على اختلاف مراتبهم، فتشهد وثائق مصر العثمانية وكتابات المؤرخين على أنه إلى جانب المحاكم الشرعية وجد نوع آخر من القضاء يمكن أن نطلق عليه اسم القضاء الزمنى أو قضاء الأمراء أو قضاء السياسة على حد تعبير المقريزى وهو يفصل فى القضايا غير مقيد بقواعد الإثبات أو القواعد الموضوعية للشريعة، مثل محكمة بيت المال ومحكمة الدفتردار، والسلطة الجنائية فى التعزير التى كان يتمتع بها الوالى وموظفوه من أمثال محتسب الأسواق والسناجق وكشاف الأقاليم، وهذه كانت سلطة متحررة من كل اعتبارات وقيود الشرعية الجنائية.

ومن الطبيعى أن هذا النظام القضائى التقليدى المتحفظ كان يصلح لحكم العلاقات الاجتماعية فى بنية مغلقة الثقافة تقوم على أساس من اعتماد التجزئة الاجتماعية وتقسيم المجتمع الكبير إلى كيانات اجتماعية فرعية منغلقة على ذاتها (الطوائف والملل والحارات والقرى) تندر الروابط الاجتماعية والقانونية فيما بينها وتقوم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات الفرعية على أساس من سيادة سطوة العرف والتقاليد أكثر من سيادة قواعد القانون التى تحميها الدولة.

والمشاهد من تتبع مسار تطور التاريخ الاجتماعى المصرى أنه عندما بدأت التحولات الاجتماعية الرأسمالية تدق أبواب المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر كشف نظام القضاء الشرعى عجزه عن ملاحقة هذه التحولات الاجتماعية المتلاحقة[1].

والأمر الذى نود أن نؤكد عليه هو تسليمنا بوجهة النظر القائلة بأن التحولات الاجتماعية فى تاريخ مصر الحديث لا تبدأ بالحملة الفرنسية وما أحدثته من هزة عقلية بالمجتمع نتيجة للاحتكاك المفاجئ بين الثقافة المصرية والثقافة الأوربية ولم تبدأ أيضاً بعصر محمد على باشا لما أحدثه من تحولات اقتصادية واجتماعية

(١) راجع: د. محمد نور فرحات، القضاء الشرعى فى مصر فى العصر العثمانى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين (١٧)، ١٩٨٨، ص ٨١ وما بعدها.

وفكرية ذات طابع جذرى فى الحياة المصرية إذ إن التحولات الاجتماعية والثقافية فى حياة الشعوب ليست نتيجة حدث واحد ينعطف بمسار التاريخ بل الأصح أنها نتيجة لتغيرات اجتماعية هادئة قد يكون هذا الحدث الواحد نتيجة مباشرة لها أو كاشفاً عن تأثيراتها المتتالية أو معجلاً بهذه التأثيرات.

لذلك فنحن أكثر تسليماً بوجهة النظر الشائعة والتى يمثلها بيتر جران والتى ترى أن إرهاصات مغادرة مصر لحقبة التنظيم الاجتماعى للعصور الوسطى وإطلالها على مشارف العصر الحديث بآلياته ونظمه إنما بزغت فى المجتمع المصرى مع حلول القرن الثامن عشر، حتى إنه لم يأت على مصر عام ١٧٦٠ إلا وكانت هناك تراكمات لأحداث محلية ودولية تدفع المجتمع المصرى قدماً نحو مرحلة جديدة من مراحل تاريخه الاجتماعى والثقافى. ففى الداخل تعاظمت ظاهرة تحلل البنية السياسية للمجتمع بفعل تآكل القوة العسكرية للمماليك نتيجة للصراعات العسكرية المتتالية، وواكب ذلك ما شهدته فترة ما بعد انتفاضة على بك الكبير (التى كانت صحوة الموت للنظام المملوكى كله) من تدفقات رأسمالية هائلة أتى بها التجار الأجانب الوافدون على مصر من المغرب العربى ومن جنوب أوربا خاصة الفرنسيين لاستثمار أموالهم فى مجتمع أصبح يشكو من فراغ حقيقى لمواقع القوة الاقتصادية.

والمتأمل فى المصادر التاريخية لهذه المرحلة (أواخر القرن الثامن عشر) سرعان ما سيلحظ ظهور التراكم الرأسمالى لدى طبقة التجار والمستثمرين الأجانب فى ظل نظام قانونى ملائم من الامتيازات الأجنبية. وسرعان ما سيلحظ أيضاً ارتباط الطبقة الوسطى المصرية بعلاقات تجارية معقدة مع الجاليات الأجنبية.

وكان طبيعياً مع هذه التغيرات الاجتماعية التى استجدت فى بنية المجتمع المصرى أن يتغير مضمون العلاقات القانونية فى ذلك الوقت فظهرت فى سجلات المحاكم الشرعية لأول مرة منازعات وتصرفات من النوع الذى يمكن أن يطلق عليه اسم القضايا الرأسمالية.

وقد ترتب على تغير المضمون الاقتصادى للقضايا المعروضة أمام القضاء الشرعى وعلى نمو حجم الطبقة الوسطى التجارية فى المجتمع المصرى أن أصبح

هيكل النظام القضائى التقليدى الذى يقوم على فكرة الاستخلاف وعلى تعيش القضاة من الرسوم القضائية عاجزاً عن القيام بوظيفته على وجه رشيد فى المجتمع الجديد. وتمثل ذلك فى استشراء ظاهرة الفساد فى القضاء الشرعى حتى أصبحت ظاهرة يؤرخها مؤرخو المرحلة ويرصدها الرحالة ويشكو منها المتقاضون، كما تمثل ذلك أيضاً فى عجز النظام القانونى الموضوعى (الآراء التقليدية للفقهاء الأقدمين) عن مسايرة الواقع الاجتماعى المتجدد لغلبة طابع التقليد على التجديد وعدم الاجتهاد وتولى القضاء من هو غير أهل له.

أما عن استشراء الفساد فى النظام القضائى فهو أمر ساعد عليه التنظيم القضائى نفسه الذى يقوم على شراء المناصب القضائية واستعادة ثمنها من المتقاضين. هذا التنظيم الذى كان صالحاً جزئياً فى مجتمع بسيط العلاقات أصبح مدعاة للفساد والإفساد فى مجتمع التراكم الرأسمالى.

وأما عن عجز القانون الموضوعى عن حكم عدد من العلاقات الاجتماعية المستجدة، فقد ظهر أكثر ما ظهر فى مجال المعاملات، إذ نتج عن كثرة الأموال وانتشار الشركات أن انتشرت عادة الإقراض بالربا الأمر الذى دفع القضاة إلى مسايرة هذه العادة عن طريق اللجوء إلى الحيل الشرعية المعقدة لإبرام وإضفاء الشرعية على التصرفات التى تنطوى على الربا، وهذه على كل حال أمور لا داعى للتفصيل فيها الآن[١].

المرحلة الثانية: محمد على باشا: (التنمية وقضاء المجالس)

هلَّ حكم محمد على باشا على مصر - عام ١٨٠٥ - والنظام القانونى المصرى يشهد تناقضاً واضحاً بين الأطر القانونية والقضائية النافذة، وبين الواقع الاجتماعى المتجدد، فكانت ضرورة إصلاح النظام القانونى والقضائى مهمة تفرض نفسها بإلحاح على الحكم الجديد، بل إن السياسات الجديدة لمحمد على والهادفة إلى إحداث تنمية اجتماعية واقتصادية ورأسمالية تقوم على احتكار الدولة، هذه السياسة جعلت من مسألة تحديث القانون والقضاء أمراً فى غاية الإلحاح.

(١) المرجع السابق.

وبوسعنا لأهداف البحث أن نقسم قواعد القانون الموضوعى فى ذلك الوقت إلى قسمين رئيسيين وفقاً لنمط العلاقات الاجتماعية محل التنظيم، الشق الأول يتعلق بالعلاقات الاجتماعية التقليدية كمنازعات الأسرة والأحوال الشخصية وجرائم الاعتداء البسيطة والمنازعات القليلة الأهمية وهذه وشأنها تركت لتخضع للتنظيم القانونى للشريعة الإسلامية. والجديد الذى أدخله محمد على فى هذا الصدد أنه ألغى تعدد المذاهب الإسلامية فى القواعد القانونية المطبقة وجعل المذهب الحنفى هو المذهب الوحيد المطبق. فمثلما كانت وحدة التركيب الاجتماعى للدولة بحيث يكون الولاء للدولة لا للجماعة الفرعية أمراً ضرورياً لبناء الدولة الحديثة، ومثلما كان الاحتكار فى الاقتصاد أمراً ضرورياً لبناء الاقتصاد الحديث، كانت الوحدة القانونية أيضاً أمراً ضرورياً ولازماً لإقامة نسق معيارى موحد يحكم المجتمع الموحد الجديد، وبالتالى كان لابد من اعتماد مذهب فقهى واحد يحكم المنازعات.

أما فى مجال الشق المستحدث من العلاقات القانونية والتى استجدت على المجتمع نتيجة السياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة فقدساير محمد على باشا الاتجاه العالمى الذى كان يترسخ فى أوربا فى ذلك الوقت بالاعتماد على التشريع كأداة للتنظيم القانونى. فتعددت التشريعات التى صدرت فى عهد محمد على باشا والتى تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والتى استهدفت أساساً وضع الإطار القاعدى للسياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة.

فقد أصدر محمد على تشريعات متفرقة بإلغاء الالتزام ويمنح قطع من الأرض على سبيل الملكية الخاصة وهى الأبعاديات وغير ذلك، وكانت هذه هى الإرهاصات الأولى لنشأة حق الملكية الخاصة على الأرض الزراعية فى مصر. وفى مجال التنظيم الإدارى أصدر تشريعاً يقسم البلاد إلى ولايات ومراكز. وفى عام ١٨٣٨ أصدر قانون السياسة نامه بتنظيم السلطة التنفيذية وإنشاء الدواوين.

وفى مجال التشريعات الجنائية الاقتصادية أصدر محمد على عام ١٨٣٠ قانون الفلاح وهو خاص بجرائم الفلاحة وشئون الزراعة. وفى عام ١٨٤٤ أصدر قانوناً سماه بقانون سياسة اللائحة وهو يتناول بعض جرائم الموظفين ثم جمع هذه التشريعات فى تقنين واحد سماه قانون المنتخبات.

ما المصدر التاريخي، أو إن صح التعبير ما الخلفية الثقافية التي استند إليها محمد على باشا في إصدار هذه التشريعات المتتابعة؟ إننا لا نستطيع أن نفسر هذه الغزارة التشريعية التي أملتها اعتبارات الواقع المتطور إلا بفهم عقلية حاكم مصر في ذلك الوقت المتفتح على الثقافة الأوربية في كل ما يهم الاقتصاد والإدارة. لقد استعان محمد على باشا بكبار الفنيين الأجانب سواء لتحديث الجيش أو لإدخال محاصيل نقدية جديدة في الزراعة أو لإقامة دعائم البنية التحتية الأساسية في الاقتصاد. ورغم أن الدعائم الأيديولوجية لعلم التشريع كانت غائبة عن الوعي السياسي المصري في ذلك الوقت، سواء تمثلت هذه الدعائم في صناعة التشريع أو في القيم القانونية التي تحكمه أو في المبادئ الدستورية التي يستند إليها، رغم أن هذه الدعائم كانت غائبة عن ذهن المشرع إلا أننا لا نشك في أن لجوء محمد على باشا إلى التشريع كوسيلة قانونية لحكم الواقع الاجتماعي الجديد قد انطوى بغير وعي على مسايرة منه للنزعة القانونية التشريعية التي ذاعت في أوساط أوربا. في هذا الوقت بالذات كانت قوانين نابليون تخلب أنظار القانونيين والساسة. وكانت الدعوات إلى التقنين يشتد ساعدها في كل أرجاء القارة الأوربية.

وتأثر محمد على بالنزعة التشريعية الأوربية هي مسألة لا يحتاج إثباتها إلى التخمين والحدس إذ إنه لم يتردد عن أن يصوغ في مقدمة تشريعاته ما يدل على ذلك ويؤكده. ففي القانون الأساسي الذي أصدره محمد على عام ١٢٥٣هـ ذكر في مقدمته «أن الممالك المختلفة الكائنة بأوربا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجارى إجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها». كما ذكر في قانون مجلس جمعية الحقانية الصادر عام ١٢٥٩هـ ما نصه «وحيث إن الأورباويين هم رجال قد دبروا أشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم...» إلى أن قال «إن جميع الأحكام السياسية تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجابتكم تستعملون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جارٍ في أوربا» أما المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين فقد نصت على أن «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد (يقصد الرعايا) الذين هم مجربو الأطوار وأصحاب قابلية ولياقة ومفهومية لدى ولى الأمر حكم الجارى بممالك أوربا».

قد تأثر محمد على باشا فى إعادة صياغته للنظام القانونى المصرى بالنزعات القانونية الأوربية تأثراً شكلياً فحسب، أى من حيث اتخاذه الأداة التشريعية كوسيلة لضبط العلاقات الاجتماعية الناشئة عن سياسته المستحدثة. أما من حيث المضمون التشريعى وخاصة التشريعات ذات الطابع الجنائى فقد كانت بعيدة كل البعد عن النزعات الإنسانية التى كانت تسود أوربا فى ذلك الوقت فى مجال التجريم والعقاب.

ومن الصعب علينا أن نقيم التشريعات الجنائية التى صدرت فى هذه المرحلة بمنأى عن تقاليد العصر وقيم الحكم فيه. لقد تضمنت هذه التشريعات عقوبات لا إنسانية تأباها وتنفر منها السياسة الجنائية الحديثة، كعقوبة الإرسال للجهادية على الفلاح الذى يكسر ساقيه أو على الأعرابى الذى يخفى فلاحاً هارباً من أرضه ثم تعديل هذه العقوبة إلى عقوبة الصلب على إيواء الفلاحين المنسحبين وعقوبة الضرب بالكرباج للفلاح الذى يهمل فى تحضير أرضه والحبس فى مكان العمل والغرامة للموظف الذى يهمل مهام وظيفته أو من «يصدع دماغ الحكام بالشفاعة لغيره».

ومع تسليمنا بالطابع اللا إنسانى للنظام التشريعى العقابى فى ذلك العصر إلا أنه يحسب لمشرعه أنه قنن لأول مرة فى مصر كثيراً من الجرائم والعقوبات التعزيرية التى كانت متروكة فيما مضى لمطلق تقدير ولى الأمر.

* * *

وقد واكب السياسة التشريعية لمحمد على باشا الالتفات إلى ضرورة إعادة تنظيم القضاء باستحداث أشكال قضائية جديدة تقوم على تطبيق القواعد التشريعية المستحدثة على العلاقات الاجتماعية. وبينما أبقى المشرع فى هذا العصر الاختصاص الموضوعى للمحاكم الشرعية فى المجال التقليدى السابق أنشأ عدداً كبيراً من المجالس على غرار المحاكم الأوربية، مثل المجلس الملكى العالى عام ١٨٢٤، ومجلس تجار الإسكندرية عام ١٨٣١، ومجلس تجار مصر عام ١٨٣٩، ومجلس جمعية الحقانية عام ١٨٣٧ وكان هذا المجلس الأخير يتمتع باختصاص تشريعى إلى جانب كونه هيئة لنظر الطعون فى أحكام المحاكم الأدنى وظل قائماً فى مصر تحت اسم مجلس الأحكام إلى أن ألغى بعد إنشاء المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣.

المرحلة الثالثة: عهد خلفاء محمد على (وصراع المصالح وتفاعل الثقافات):

لقد كانت حركة التحديث الاجتماعى والقانونى وكذلك حركة الانفتاح الثقافى على ثقافات العالم وخبراته محكومة فى عهد محمد على بإرادة الحاكم القوى يمسك بزمامها ويضع لها الضوابط . ولكن برحيل محمد على باشا ترك مجتمعاً مصرياً مختلفاً تماماً فى بنيته الاجتماعية والثقافية والتشريعية عما كان عليه الأمر قبل توليه الحكم .

ففى مجال البناء السياسى أحيا محمد على مفهوم الدولة المصرية الموحدة ومنع الجماعات الاجتماعية الفرعية من أن تقف فى الطريق بين المواطن والدولة . وفى المجال الاقتصادى خلف محمد على وراءه طبقة قابلة للنمو من ملاك الأراضى الزراعية ومن المزارعين الذين تحولوا إلى أثرياء كبار نتيجة المضاربة على محصول القطن إبان الحرب الأهلية الأمريكية . وفى مجال القانون والقضاء أقر محمد على مبدأ تدخل الدولة باستحداث قواعد قانونية جديدة وأشكال قضائية جديدة .

ولم تكن التأثيرات الثقافية المباشرة التى أحدثها محمد على فى مصر والتى استمرت فى التداعى والتفاعل مع غيرها من التأثيرات بأقل جسامة من التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى .

والإشارة إلى اتساع حركة التعليم وفتح المدارس على الغرار الأوربى فى ذلك العصر أصبح من فرط تكراره أمراً غنياً عن التفصيل[1] . وغنى عن التفصيل أيضاً حركة الانفتاح الثقافية على أوربا التى أحدثها محمد على فى العقل المصرى سواء بإيفاد البعثات إلى أوربا أو بتشجيع حركة الترجمة من اللغات الأوربية إلى اللغة العربية . فتعددت الأعمال الإبداعية فى مجالات الفيزياء والكيمياء والرياضة

---

(١) يقدر عدد الدارسين بالمدارس العليا والمتخصصة فى ذلك الوقت (١٨٣٩ - ١٨٤٠) بـ ٩٥٦ فى المدارس العسكرية شاملة المدفعية والفرسان والبحرية، ٨٠٦ فى المدارس المدنية شاملة العلوم السياسية والطبيعة والزراعية والبيطرية فى وقت كان عدد سكان مصر يقترب من الملايين الثلاثة .

Geyworth, D.J. An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, 1, 1930.

والهندسة والعلوم العسكرية، الأمر الذى أحدث نهضة فكرية وعلمية حقيقية فى عصر محمد على وما بعده.

وقد أخذ مسار هذه النهضة فى الحقبات اللاحقة اتجاهين اثنين، الاتجاه الأول اتجاه الإصلاح الدينى الذى كان أبرز ممثليه الشيخ محمد عبده والذى تمثل كتاباته علامة بارزة على طريق تجديد الفكر الدينى. والاتجاه الليبرالى التحررى الذى يتمثل فى شيوع أفكار العقلانية والحرية والمساواة والدستورية وفصل السلطات واستقلال القضاء ومسئولية الحكومة فضلاً عن ذيوع دعوات العدل الاجتماعى والاشتراكية.

ونتوقف هنا قليلاً عند شخصية تمثل علامة بارزة من علامات هذا الاتجاه الثانى وهو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى، وهو رجل الدين الذى أوفده محمد على مع البعثة المصرية إلى فرنسا واعظاً دينياً لها فعاد محملاً بكل ما كان يموج فى الثقافة الفرنسية من أفكار تحررية، لقد اطلع رفاعة رافع الطهطاوى حال إقامته فى فرنسا على أفكار رواد التنوير والتحديث من أمثال مونتسيكيو وفولتير وروسو. وتأثراً بذلك تناول الطهطاوى والواقع المصرى ملء ذهنه وفؤاده أفكاراً عن العدالة والمساواة والحرية واعتبر مثل هذه الأفكار بمثابة أسس ضرورية لأى نظام للحكم. وفى كتابه «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» علق الطهطاوى على الوثيقة الدستورية الفرنسية والتى اعتبرها بمثابة وثيقة وفرت لفرنسا إمكانات التقدم والتحضر، وعلى حد عبارات الطهطاوى رغم أن ما حوته الوثيقة لم يستند إلى كتاب ولا سنة، ولكن الفرنسيين كانوا بها من رجاحة العقل وحسن الفطنة بحيث جعلوا من العدل أساساً للملك وحسن سياسة الرعية.

* * *

إذن لقد بزغت فى العقل المصرى فى هذه المرحلة الأفكار التى بشر بها منظرو البرجوازية الأوربية الناهضة وخاصة فى فرنسا وازدادت إشراقاً فى العقل المصرى يوماً بعد يوم، فى هذا العصر تمت ترجمة كثير من أمهات الكتب السياسية الغربية ذات الدلالة الخاصة فى محتواها الليبرالى التحررى، نذكر منها على سبيل المثال: «تاريخ الملك كارل الثانى عشر ملك السويد» (فولتير) و«تأملات فى أسباب صعود وانهيار الرومان» (مونتسيكيو)، «تاريخ كارل الخامس»

(روبرتسون) و«تاريخ روسيا في عصر بيتر العظيم» (فولتير).

على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي سارت قدماً العملية الاجتماعية المتجهة نحو تبلور الطبقة البرجوازية المصرية من كبار الملاك وأثرياء القطن الجدد، واشتد ساعد هذه الطبقة بالروابط الاقتصادية مع المغامرين الأجانب من كل الجنسيات الذين توافدوا على مصر بدءاً من عصر سعيد لتكوين ثرواتهم بها في ظل نظام للامتيازات الأجنبية كان يحصنهم تقريباً من أى قابلية للخضوع للقضاء المحلى والقوانين المحلية. ولنا في هذا الحديث عودة.

وعلى العموم فإذا كان لابد من وصف عام للفترة التي أعقبت انتهاء حكم محمد على باشا وعلى وجه التحديد منذ معاهدة لندن ١٨٤٠ التي أنهت المجد العسكرى والسياسى والاجتماعى لهذا الحاكم العظيم، وحتى الاحتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢، فيمكن القول إنها كانت فترة قلق واضطراب اجتماعى وثقافى بالغين، فعلى المستوى الاقتصادى أصبحت مصر خاصة منذ عهد سعيد وحتى أواخر عهد إسماعيل نهباً لكل أجنبى مغامر يرغب في تحقيق الثراء السريع، وعلى المستوى الاجتماعى أخذ الصراع بين الشرائح البرجوازية المصرية الوليدة والبرجوازية الغربية المغامرة يزداد حدة يوماً بعد يوم. وتسلحت البرجوازية المصرية في هذا الصراع بالأسلحة الفكرية التى كانت تراها سبباً لتقدم البرجواية الأوربية: أفكار الليبرالية، والعلمانية، والتحرر، والحكومة الدستورية، وسيادة القانون واستقلال القضاء، في حين لاذت المصالح الأوربية بحصنها المنيع الذى بنته في مصر والمتمثل في نظام الامتيازات الأجنبية الصارم واللاإنسانى، وعلى صعيد بزوغ الشخصية القومية المصرية الذى رفع رايته المثقفون المصريون الليبراليون، تبع سعيد باشا سياسة جده محمد على في تعريب دواوين الحكومة والجيش، وكان الصراع بين الشركس والارناؤوط والترك من ناحية والموظفين المصريين العرب من ناحية أخرى في دواوين الحكومة وفيالق الجيش أحد أبرز المعالم أهمية في الحياة الإدارية في مصر في ذلك الوقت.

هذا الوضع الاجتماعى القلق الذى يموج بصراع المصالح الطبقية رغم دوائر الاتحاد بينها وبصراع الأفكار رغم اتجاهات التقريب في داخلها وصراع القوميات رغم التأثيرات الثقافية المتبادلة بين شرائحها قد ترك أثره على حركة التشريع في

مرحلة ما بعد محمد على باشا.

إذ يلاحظ أنه لأول مرة فى مصر اعتمدت القوانين الأوربية كمصدر غير مباشر للتشريع المصرى فى حالة خلو التشريع من نص، إذ إن اللائحة التى صدرت عام ١٢٧٢هـ بطلب من القناصلة الأجانب والتى أنشأت مجلس الاستئناف للمسائل التجارية قد نصت فى مادتها الأربعين على أن يكون قانون التجارة العثمانى واجب الإجراء من الديار المصرية وعلى أنه إذا لم يوجد نص فى القانون العثمانى وجب تطبيق القانون الفرنساوى.

وسارت حركة إنشاء المجالس القضائية على حساب اختصاص المحاكم الشرعية قدماً إلى الأمام، فإلى جانب مجلس جمعية الحقانية الذى أنشئ عام ١٢٥٨هـ، أنشئ فى عام ١٢٦١هـ مجلس لتجار الإسكندرية اشترك فى عضويته ثلاثة أورباويين وكاتب يعرف اللغتين العربية والإيطالية، وفى سنة ١٢٦٢هـ أنشئ فى القاهرة مجلس تجارى على غرار مجلس الإسكندرية، وفى سنة ١٢٦٣هـ أنشئ المجلس الخصوصى، لينظر فى عظائم الأمور وسن اللوائح وإعطاء التعليمات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها، وفى عام ١٢٦٨هـ عممت حكومة عباس الأول مجالس ذات اختصاصات مماثلة لاختصاصات المجلس الخصوصى فى أقاليم مصر فأنشأت خمسة مجالس للأقاليم تغطى أقاليم مصر. وفى سنة ١٢٧٢هـ أنشئ مجلس استئناف المسائل التجارية السابق الإشارة إليه بناء على طلب القناصل. وفى سنة ١٢٧٨هـ أنشأ سعيد باشا مجلس قومسيون مصر وسن له لائحة سماها قانون جزية الدعاوى بمجلس قومسيون مصر ويختص هذا المجلس بنظر الخصومات بين الأهالى والأجانب يشترك فى عضويته مع الأعضاء المصريين أعضاء أجانب وكان يطبق القوانين المعمول بها فى الدولة العلية (وهى قوانين غلب على الكثير منها الطابع الأوربى) مع مراعاة الأصول المرعية فى القطر المصرى.

ورغم أن لغة البلاد الرسمية كانت هى اللغة التركية فإن هذه اللغة أخذت بفعل عوامل القومية تخلى مكانها تدريجياً للغة العربية فى الوثائق القانونية والقضائية، فصارت الوقائع المصرية تنشر باللغتين التركية والعربية، ثم أصبحت فى عهد سعيد باشا تنشر باللغة العربية وحدها، ثم أصبحت جميع القوانين تعرب إلى العربية ليفهمها المصريون. يقول عزيز بك خانكى: «إلا أن نقلها من أصلها

التركى إلى اللغة العربية كان كثيراً ما يقع مشوهاً لدرجة لا يفهمها التركى أو المصرى».

فى هذا المناخ الاجتماعى كان تحديث القانون المصرى وترشيده وتهذيب قواعده ولغته فى شكل تقنينى منظم، وإقامة قضاء وطنى يعمل فى ظل نسيج الدولة الوطنية ويطبق تشريعاتها، كانت هذه كلها مطالب ملحة للبرجوازية المصرية الصاعدة إلحاح إصرارها على احتلال موقع متميز فى صدارة التركيبة الاجتماعية المصرية. وهى مطالب تُحقق بها هدفين مترابطين فى نفس الوقت: مطلب تأمين النظام القانونى الرشيد الذى يحمى مصالحها الاقتصادية ويكفل لها التطور المستمر على غرار نظيرتها الأوربية، ومطلب مهاجمة المصالح الأوربية المغامرة فى مصر المتحصنة فى نظام امتيازاتها الأجنبية الذى كان يكفل لها التقاضى أمام القناصل الأجانب يطبقون قانونهم الأجنبى مع ما فى ذلك من إجحاف بالمصريين.

لقد كان مطلب إنشاء المحاكم المختلطة ووضع التقنينات المختلطة لتحتوى المنازعات ذات العنصر الأجنبى المتحصنة بحماية القنصليات وقوانينها، لقد كان هذا المطلب مطلباً أفرغت فيه كل أشواق البرجوازية المصرية وتطلعاتها نحو التحديث والنمو والوطنية المصرية، ولم يكن من الغريب أن يناضل نضالاً مستمراً فى سبيل تحقيق هذا المطلب أشخاص مثل نوبار باشا وشريف باشا وهم من الشرائح البرجوازية الوطنية ذات الأصول الأجنبية التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقات مالية مع الشركات الأجنبية أمثال شركتى أوبنهايم وسندريانو.

ورغم المقاومة الضارية من الرأسمالية الأوربية فى مصر لمطلب تحديث النظام القانونى المصرى وإلغاء الامتيازات وإنشاء المحاكم المختلطة، فإن هذه المقاومة قد وصلت إلى نهايتها بإنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ والمحاكم الأهلية على غرارها عام ١٨٨٣ وصدور القوانين المختلطة والقوانين الأهلية وهى كلها تكاد تكون تقليداً مطابقاً للنموذج القضائى والقانونى الفرنسى.

ولا نشك لحظة فى أن البرجوازية الأوربية المتعاملة مع مصر لم تكن لتسلم السلاح وتنكس راية المقاومة لحركة التحديث القانونى لو لم تكن البدائل القانونية

المطروحة هى بدائل أوربية خالصة يطرحها رجال مصريون آمنوا إلى حد اليقين بقيم المجتمع الأوربى المعاصر كقيم ضرورية للتقدم والنمو.

ويثور الآن سؤال تمثل الإجابة عنه هدفاً لهذا المقال، لماذا لم تبدع البرجوازية المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر قانونها الوطنى الذى يلبى مصالحها من ناحية ويستند من ناحية أخرى إلى تراثها الثقافى القانونى المستمد من الشريعة الإسلامية؟

إن تجارب الشعوب فى صياغة نظامها القانونى الوطنى النابع من تراثها تواكباً مع حاجاتها الاجتماعية المتجددة هى تجارب عديدة تملأ صفحات التاريخ ويعرفها عن كثب المشتغلون بتاريخ القانون وتاريخ الحضارة.

فقد طور الرومان منذ القرون الأولى للميلاد قانونهم الشكلى القديم ليلبى احتياجات الإمبراطورية ذات الثقافات المتعددة، ويعلم الجميع كيف أسهمت الثقافة الرواقية اليونانية والأعراف المصرية فى صياغة قانون الشعوب الرومانية الذى أثر بطابعه الإنسانى والمرن على القانون القديم وجعله قابلاً لأن يكون مصدراً للتقنينات الحديثة لكونه أصبح نموذجاً للفن القانونى الرفيع والحكمة القانونية الصائبة.

ويشهد تاريخ التشريع الإسلامى على أن الفقهاء المسلمين العظام قد نجحوا فى عصور التفتح الثقافى بدءاً من القرن الثانى الهجرى فى إقامة بناء محكم ومفصل للأحكام القانونية استناداً إلى المصادر الأولى فى الكتاب والسنة عن طريق صياغة قواعد الاستدلال المعروفة فى أصول الفقه التى شهدت انحيازاً تدريجياً للمصالح المتجددة فى المجتمع الإسلامى مع الحفاظ على ثوابت الشريعة.

وبالمثل لعب قضاء المستشار الإنجليزى بدءاً من القرن الثالث عشر دوراً بالغ الأهمية فى تهذيب قواعد الشريعة العامة الإنجليزية Common Law، واضطلعت محكمته بصياغة قانون جديد مواز يسمى قانون الإنصاف Law of Equity يلبى حاجات المجتمع التجارى المتغير ويحافظ فى نفس الوقت على ثوابت التقاليد القانونية الإنجليزية.

لماذا إذن لم تشهد مصر بل والدولة العثمانية ذاتها إبان الفترة المسماة بفترة

التحديث عملية موازية لإعادة تحديث النظام القانونى التقليدى ممثلاً فى مبادئ الفقه الإسلامى لتتلاءم مع حاجات المجتمع المتجدد ومع ثقافة العصر التنويرية؟

إن ثمة محاولات متفرقة قد جرت فى هذا المضمار وأظهرها «مجلة الأحكام العدلية» التى كانت بمثابة تقنين معاصر لأحكام المذهب الحنفى فى المعاملات، ولكن هذه المحاولات لم يقدر لها أن تستمر وأسلمت الزمام تماماً لاتجاهات التغريب القانونى، مثلما أسلم المثقفون الزمام لاتجاهات التغريب الثقافى.

والواقع أنه ليست لدينا تفسيرات شاملة جاهزة لظاهرة التغريب الثقافى والقانونى التى شهدتها مصر بل والدولة العثمانية قاطبة فى القرن التاسع عشر، ومع ذلك فإن تفحص طبيعة البرجوازية المصرية فى ذلك الوقت يكشف عن أسباب عزوفها عن صياغة ثقافتها الوطنية الداخلية بما فى ذلك ثقافتها القانونية الخاصة. لم تكن هذه البرجوازية مبشرة بمشروع وطنى بقدر ما كانت مروجة لمشروع عالمى غربى يراد تسويقه فى مصر. لقد كانت البرجوازية المصرية برجوازية تابعة للغرب الرأسمالى فى نمط العلاقات الإنتاجية. وبالتالى كانت تبعيتها الثقافية والقانونية هى إحدى المظاهر الفكرية لتبعيتها الاقتصادية، فكما كانت البرجوازية المصرية عاجزة عن تبنى مشروعها الرأسمالى الخاص كانت وبنفس القدر أكثر عجزاً عن تبنى مشروعها الثقافى والقانونى الخاص.

ولاشك فى أن ظاهرة ازدواجية البناء الثقافى المصرى إلى ثقافة دينية تمثلها المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية، والثقافة العلمانية وتمثلها مصالح البيروقراطية المصرية والبرجوازية الجديدة وقطاعات واسعة من المثقفين ثقافة غربية، لاشك أن هذه الازدواجية بما تنطوى عليه من وجود خطابين ثقافيين متباعدين ومتوازيين فى المجتمع الواحد، لا يمتزج أحدهما بالآخر، ولا يتفاعل أحدهما مع الآخر، لاشك أن هذه الازدواجية قد أسهمت إسهاماً مباشراً فى تلك الازدواجية القانونية التى ما فتئت تعايشنا طوال التاريخ المصرى الحديث ويعلو ضجيجها على سطح الثقافة المصرية المعاصرة.

ويبدو أننا فى مصر والعالم العربى قد بدأنا نسير على أول الطريق الصحيح، وأن الحوار أو الصراع بين من يسمون بالعلمانيين ومن يسمون بالإسلاميين، مع ما

له من انعكاسات قانونية قد يوصل فى النهاية إلى تركيبة ثقافية وقانونية جديدة تجمع بين تقاليد الأصالة وبين مستجدات المعاصرة، وتمسك بأسباب التاريخ والهوية من ناحية وبقيم التجديد والتنوير والعقلانية من ناحية ثانية، وهو طريق طويل لا نحسب أن قطعه يتسم بالسهولة واليسر ولا نحسب أن فجره سيشرق قريباً. والله أعلم.

الفصل السابع

القانون والتطور

خمسون عاماً على القانون المدنى المصرى

7

تهدف هذه الدراسة النظريةالعامة إلى

استعراض الطريق الذى قطعه التنظيم القانونى للعلاقات المدنية بداية من مرحلة ما قبل صدور القانون المدنى المصرى رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨ ـ أى منذ نصف قرن من الزمان حتى الآن ـ ومحاولة الإجابة على الأسئلة التى يثيرها التطور الاجتماعى فى علاقته بالقانون،

سواء فى ركائزه أو تفاصيله.

والأسئلة التى تحاول ورقتنا الإجابة عليها هى من النوع التالى :

ـ ما الأسباب التى دعت إلى صدور القانون المدنى الحالى وقبله القانون المدنى القديم ؟

ـ ما الأسس النظرية التى قامت عليها المجموعة المدنية المصرية ؟

ـ هل ثمة تغيرات فى المبادئ القانونية العامة الحاكمة للعلاقات القانونية المدنية جعلت من هذه الركائز النظرية التى تبناها المشرع المدنى وقت وضع القانون غريبة على الواقع القانونى المعاصر ؟

ـ هل مازالت فكرة التقنين، كتنظيم جامع للعلاقات القانونية المدنية صالحة كإطار لتنظيم هذه العلاقات ؟

(*) قُدمت هذه الدراسة إلى مؤتمر : «خمسون عاماً على القانون المدنى المصرى» الذى نظمته وزارة العدل بمصر، ١٤ ـ ١٦ أبريل ١٩٩٨ .

ـ هل ثمة تغيرات فى ثقافة المجتمع وقيمه تحث على مراجعة التقنين المدنى شكلاً ومضموناً ـ أى من حيث هو تقنين، ومن حيث تنظيمه للعلاقات المدنية، والاستبدال به بديلاً تشريعياً آخر؟

الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة المرتبطة بها هى محور هذا البحث. وواضح أن من هذه الأسئلة ما تعلق بالشكل والإطار ومنها ما تعلق بالموضوع والمضمون. التساؤل عن صلاحية منهج التقنين لحكم العلاقات المدنية المعاصرة تساؤل متعلق بالشكل والإطار. أما التساؤلات المتعلقة بالركائز النظرية والفكرية وما أصابها من عوامل التغير واحتفظ منها بقيمة الثبات والاستقرار فهى تساؤلات متعلقة بالمضمون، وتلك الركائز النظرية والفكرية تتدرج من العمومية والشمول إلى الخصوصية والتحديد. وأكثر هذه الركائز عمومية ما يقع منها خارج النظام القانونى ليحلق فى الفضاء الفكرى الفلسفى والثقافى الحاكم للنظام القانونى والاجتماعى بأكمله. من ذلك تصور المجتمع لمبادئ الحرية والمساواة وحماية الطرف الضعيف والتكافل الاجتماعى وتصوره لأفكار الإثم والذنب

والخطأ وتصوره للعلاقة بين القانون والدين، هل لكل منهما مجاله المنفصل ذاتاً وموضوعاً، أم أن المجالات متداخلة تداخل الاعتماد أو التأثير؟ أما الركائز القانونية الأكثر خصوصية فهى انعكاس هذه الركائز الفكرية الفلسفية على النظام القانونى. فتصور المجتمع لمفهوم الحرية والمساواة ينعكس على مدى تبنيه لمبدأ سلطان الإرادة فى القانون، وانحياز الفكر الاجتماعى نحو تأكيد قيمة الجماعية أو الفردية ينعكس على التصور القانونى لمبدأ التكافل الاجتماعى ومشروعية حماية الطرف الضعيف ولو على حساب قيمة الحرية والمساواة الشكلية فى النظام القانونى. وينعكس ذلك كله أيضاً على تصور النظام القانونى لمبدأ المسئولية: هل تقوم المسئولية على أساس من فكرة أخلاقية عن الإثم والذنب، ويكون التكفير هو المقابل، أم على أساس من التضامن الذى يهدف إلى التعادل بين ما عاد على المسئول من غنم وما لحق المضرور من غرم وبالتالى يكون جبر الضرر بصرف النظر عن إثم المسئول هو المقابل؟

تلك كلها قضايا قانونية كبرى شغلت ومازالت تشغل أذهان المشرعين قاطبة بما فى ذلك مشرعنا المدنى الذى مضى على تقنينه نصف قرن من الزمان. فهل نال مرور الزمان بما احتواه من تطور اجتماعى وتقنى ومعرفى من الأسس الفلسفية العامة ومن الركائز القانونية الخاصة التى انبنى عليها القانون المدنى؟

الإجابة على هذه التساؤلات كما يلحظ القارئ بدون شك مهمة كبرى لا تفى بها ورقة مختصرة تقدم فى مؤتمر يحتفل بمرور نصف قرن على التقنين. بل تنهض بها دراسة متعمقة هادئة متأنية يبدأ مجالها الزمنى من رصد الواقع القانونى وما أحاط به من إطار ثقافى فى عصر ما قبل التقنين، وما يتبع ذلك من رصد للمصالح الاجتماعية التى جاء التقنين لحمايتها، عروجاً على تطور هذه المصالح وما تبعها من تطور للقيم والأفكار وانعكاسها على التنظيم القانونى للعلاقات الاجتماعية التى شرع التقنين لتنظيمها، انتهاء إلى تصوير الواقع القانونى المعاصر وارتباطه بالواقع الاجتماعى.

فهل تنهض هذه الورقة بهذه التبعات العلمية الثقال؟ الإجابة قطعاً بالنفى. لأن الأمر يحتاج إلى الدراسة التفصيلية لاتجاهات أربعة أو لنقل مسارات أربعة من

التطور يؤثر كل منهما فى الآخر ويتأثر به. الاتجاه أو المسار الأول هو المناخ الفكرى والثقافى العام الذى ساد فى المجتمع فى الحقبة الزمنية محل البحث. الاتجاه أو المسار الثانى يتمثل فى تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية خلال هذه الفترة. الاتجاه أو المسار الثالث هو رصد حركة التطور التشريعى فى مجال العلاقات المدنية مع رد ما جرى على التشريعات من تعديل أو إلغاء أو استحداث قواعد ونظم جديدة إلى ما تموج به حركة المجتمع من تغيرات وتطورات. الاتجاه أو المسار الرابع هو تتبع تطور الأحكام القضائية والاجتهادات الفقهية فى ضوء تطور الاتجاهات الثلاثة السابقة. وبديهى أن هذا الجهد العلمى المفترض للنهوض بالقضايا التى تتعرض لها هذه الورقة لا يمكن أن يكون هائماً فى كل فروع ودروب العلاقات القانونية المدنية بل يقوم على أعمدة أربعة للقانون المدنى: نطاق مبدأ سلطان الإرادة، والنظام القانونى للعقد، والنظام القانونى للمسئولية، وموقف القانون من مبدأ التضامن الاجتماعى.

وإن كانت هذه الورقة لا يمكن أن تنهض بهذه التبعات العلمية الثقال التى هى أقرب إلى العمل البحثى الموسوعى، فحسبها أن تضع العناوين الرئيسية، وأن تطرق الأبواب الكبرى، وأن تضع علامات الاستفهام الرئيسية، وأن تحدد الإطار والمنهج. لا نقول ذلك عزوفاً عن مشقة البحث، وإنما وضعاً لهذه الورقة فى إطارها الصحيح الذى يمكن أن تحاسب به.

أولاً: الوضع ما قبل التقنين

القانون المدنى المصرى الصادر سنة ١٩٤٨ هو الخلف لسلفين قانونيين سابقين عليه هما القانون المدنى المعمول به أمام المحاكم الوطنية الصادر فى ٢٨ أكتوبر سنة ١٨٨٤ والقانون المدنى المعمول به أمام المحاكم المختلطة والصادر فى ٢٨ يونيه ١٨٧٥.

والقانون المدنى الجديد يعتبر بكل المقاييس تطوراً تشريعياً كبيراً بالمقارنة بالقانونين السابقين عليه، تطوراً هذب الصياغة القانونية وعالج عيوبها، وأنضج المضمون القانونى وطوره بالاستفادة من خبرة التطبيق القضائى للقانون السابق لفترة تربو على الستين عاماً، وبالاستفادة أيضاً بالتجارب القانونية العالمية الكبرى

تمثلت هذه التجارب فى النظريات القانونية الكبرى كالنزعة المادية فى القانون الألمانى فى مقابل النزعة الذاتية فى القانون اللاتينى، والاتجاهات الجماعية فى مقابل الفردية، بل وبالاستفادة أيضاً بأنضج ما جاد به الفقه الإسلامى من مبادئ قانونية تؤكد معنى العدالة مثل نظرية التعسف فى استعمال الحق، والشفعة وحقوق الجوار[1]، وبيع مريض مرض الموت، ومبدأ الأتركة إلا بعد سداد الديون، والغبن فى بيع القاصر، والهبة، والأحكام الخاصة بمجلس العقد وإيجار الوقف والحكر كلها وغيرها أحكام مستمدة من الفقه الإسلامى.

ورغم هذا التطور القانونى الكبير الذى أحدثه التقنين المدنى الجديد والذى تمثل فى معالجة العيوب الشكلية والموضوعية للتقنين القديم، فإنه بلا شك يعتبر امتداداً تقدمياً لهذا التقنين. فهو لم يقطع الصلة به ليبدأ تشريع العلاقات المدنية من نقطة البداية وإنما استمر على درب التقنين القديم يهذب ما اعتراه من عوج ويصلح ما التبسه من عوار ويكمل ما لحق به من نقص.

وإنما كان كل من التقنينين القديم والجديد ثورة قانونية على الأوضاع القانونية التى كانت سائدة قبل صدور التقنين الأهلى عام ١٨٨٣. إذ يعتبر صدور التقنينات الأهلية وما صحبها من إنشاء المحاكم الأهلية لتصبح هذه التقنينات وتلك المحاكم صاحبة الولاية العامة فى حكم العلاقات القانونية والفصل فى المنازعات، يعتبر هذا بحق إشراقاً لفجر الحداثة والعقلانية على النظام القانونى المصرى. ولا ينال من صدق هذه الحقيقة الموضوعية الضجيج الذى يثيره البعض لأهواء سياسية، قبل أن يكون ذلك لاعتبارات علمية، حول التغريب القانونى والغزو الثقافى وخروج الأمة عن ذاتها وغير ذلك من العبارات التى تحمل من الضجيج أكثر مما تحمل من الحقيقة.

لقد أصبح لدينا الآن بفضل الأبحاث والرسائل التى عكفت على قراءة وتحليل سجلات المحاكم الشرعية والتى تبدأ من عام ١٥٣٣ حتى عام ١٨٧٥ وبفضل أبحاث التاريخ العام والقانونى فى مصر الحديثة، أصبح لدينا تصور واضح لا

(١) راجع بالتفصيل، عبد الرازق أحمد السنهورى، الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ص ٣٤ وما بعدها.

غموض فيه عن الأوضاع القانونية والقضائية فى مصر قبل صدور التقنينات الأهلية وقبل إنشاء المحاكم الأهلية عام ١٨٨٣[١].

وإذا قصرنا النظر على مجال المعاملات المدنية، فيمكن القول إنه قبل عهد محمد على باشا (١٨٠٥) كانت المعاملات المدنية قاطبة محكومة بأحكام الفقه الإسلامى، أى بالمذاهب السنية الأربعة حيث يطبق قاضى المذهب مذهبه دون وجود قواعد إجرائية تتعلق بنطاق تطبيق هذا المذهب. والمهم فى الأمر أنه مع إغلاق باب الاجتهاد فى الفقه الإسلامى وشيوع الجمود والتقليد، شهدت سجلات المحاكم أنواعاً من المعاملات (الرأسمالية) عجزت قواعد الفقه التقليدى عن التصدى لها، وهكذا أقر القضاء الشرعى عن طريق الحيلة صوراً من المعاملات التى يحرمها الفقه التقليدى. ومع قدوم عصر محمد على بمشروعه الاقتصادى والاجتماعى كان لابد من تدقيق القواعد الموضوعية والإجرائية التى تحكم المعاملات المالية بدلاً من الفوضى الضاربة بأطنابها فى مجمل النظام القانونى والقضائى - فلجأ محمد على إلى إنشاء هياكل قضائية جديدة تنتزع اختصاص المحاكم الشرعية فى قدر من أبرز المنازعات أهمية ومنها المنازعات التجارية، من ذلك مجلس تجار الإسكندرية ومجلس تجار دمياط. ولم يأت على مصر الثلث الأخير من القرن التاسع عشر إلا وكانت البلاد تموج بالحركة الاقتصادية للمغامرين الأجانب وبنمو الرأسمالية المصرية الصاعدة من رحم ملاك الأبعاديات والشفالك التى منحها محمد على باشا، الأمر الذى شكل إلحاحاً متزايداً من أجل تحديث النظام القانونى والقضائى حتى يتناسب مع التغيرات الاقتصادية والاجتماعية المتلاحقة. لم يكن تحديث النظام القانونى والقضائى نتيجة للغزو البريطانى عام ١٨٨٢ كما يحاول البعض

---

(١) نحيل فى ذلك إلى الدراسات التالية:
- د. محمد نور فرحات، التاريخ الاجتماعى للقانون فى مصر الحديثة، دار سعاد الصباح، القاهرة ١٩٩٣.
- د. رشدى فوزى رشدى، القضاء المصرى قبل إنشاء المحاكم الأهلية، رسالة دكتوراه غير منشورة نوقشت بكلية الحقوق جامعة الزقازيق عام ١٩٩٧ تحت إشراف أ. د محمد نور فرحات.
- د. أحمد بغدادى، نظام التجريم والعقاب فى مصر قبل إنشاء المحاكم الأهلية، رسالة دكتوراه نوقشت بكلية الحقوق جامعة الزقازيق عام ١٩٩٥ تحت إشراف أ. د. محمد نور فرحات.

أن يصوره، بل إن حركة التحديث القانونى كانت قد بدأت مطلع الثلث الثانى من القرن فى عاصمة الدولة العلية ذاتها أثر التغيرات القانونية على النمط الأوربى التى حدثت فى الأستانة عقب صدور خط شريف جلخانة عام ١٨٣٩ .

كانت التغيرات القانونية والقضائية استجابة لعصر جديد من التغيرات الاجتماعية هبت به رياح الغرب على المنطقة بأكملها. ومع ذلك فمن العسف القول إن هذه التغيرات قد خاصمت ثوابت الشريعة الإسلامية التى كانت مصدر الشريعة الوحيد فى الفترة السابقة. لم تحدث مخاصمة للشريعة الإسلامية بصدور التقنينات الأهلية ومنها التقنين المدنى الأهلى فى مصر بل حدث تجاوز لمواقف الفقه التقليدى لعجز هذا الفقه بجهازه القضائى العتيق عن الاستجابة لمتطلبات مرحلة التحديث من ناحية ورياح التغريب من ناحية أخرى.

ورغم كل ما يقال عن الانتكاس القانونى التاريخى بصدور التقنينات الأهلية وفى صدارتها التقنين المدنى فمن الثابت أن ثمة رفضاً جازماً من جانب الفقه التقليدى وقتئذ لأية حركة للإصلاح القانونى حتى فى إطار الشريعة الإسلامية. فيحدثنا صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا فى تأريخه لسيرة الإمام الشيخ محمد عبده أن العلماء فى عصره رفضوا فكرة تقنين أحكام الشريعة الإسلامية التى دعاهم إليها الخديوى إسماعيل تذرعاً بأن التقنين فى حد ذاته مخالف لروح الشريعة. ونستطيع أن نلحظ ذلك العزوف اللاشعورى عن فكرة التقنين أو التدوين القانونى فى عصور مبكرة من التاريخ الإسلامى عندما اقترح أبو جعفر المنصور على الإمام مالك أن يكون موطأه مرجعاً إلزامياً لقضاة عصره فرفض وأبى. ومع ذلك فلم يعد المجتمع الإسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر ليحتمل تشعب الحلول القانونية بين مختلف المذاهب وفروعها يتجه إليها هذا القاضى أو ذلك فى غيبة اليقين القانونى. ورغم أنه ظهرت بعض التقنينات الرسمية مثل مجلة الأحكام العدلية فى الشام، أو التقنينات غير الرسمية مثل مدونة مرشد الحيران فى معرفة أحوال بنى الإنسان التى قنن فيها محمد قدرى باشا أحكام المعاملات على المذهب الحنفى، إلا أن هذه التقنينات لم يقدر لها لسبب أو آخر أن تصبح ذات نفوذ شامل فى المجتمع الإسلامى فى ذلك الوقت. بل إن محمد قدرى باشا

صاحب «مرشد الحيران» شارك فى ترجمة التقنينات المختلطة إلى اللغة العربية، وما لبث عندما أصبح ناظراً للحقانية أن ألف فى سنة ١٨٨٠ لجنة لوضع لائحة لمحاكم وطنية نظامية (تعبير المحاكم النظامية كان يقابل المحاكم الشرعية) كان من بين أعضائها المحامى الإيطالى موريوندو. وشارك قدرى باشا بنفسه موريوندو الذى أصبح قاضياً بالقضاء المختلط، شاركه فى وضع القنين المدنى الأهلى. فكيف لنا إذن أن نفسر عزوف صاحب أشهر تقنين غير رسمى لأحكام الفقه الحنفى عن أن يستخدم نفوذه الرسمى عندما أصبح ناظراً للحقانية من أجل أن يصبح تقنينه غير الرسمى تقنيناً رسمياً فى وقت لم يعد فيه مفر من اللجوء إلى التقنين لمواجهة تغيرات عصر جديد؟

لا تفسير لذلك إلا أن فكرة التقنين ذاتها لم تكن تجد ترحيباً فى أوساط المشتغلين بالفقه الإسلامى.

وعلى أى حال، فقد صدر التقنين المدنى الأهلى عام ١٨٨٣ مستمداً فى أغلبه من التقنين المدنى الفرنسى القديم، وكما يقول العميد السنهورى، إن هذا التقنين قد جمع بين عيوب التقليد وعيوب الأصل الذى قلده[١] ولم يقتصر ذلك التقنين على نقل عيوب التقنين الفرنسى بل زاد عليها عيوباً من عنده. يقول السنهورى عنه: «ففى تقنيننا المدنى القديم فضول واقتضاب، وفيه غموض وتناقض ثم هو يقع فى كثير من الأخطاء الفاحشة[٢].

وقد توالت على هذا التقنين التعديلات إثر التعديلات، ولم تأت الحرب العالمية الأولى إلا وكانت مسألة التنقيح الشامل لهذا القانون محل تفكير المشتغلين بالقانون. وكالعادة كان للتنقيح الشامل رجاله، كما كان له معارضوه[٣] مما حدا بالأستاذ السنهورى إلى نشر مقال فى الكتاب الذهبى للمحاكم الأهلية الذى صدر بمناسبة مرور خمسين عاماً على إنشاء هذه المحاكم دعا فيه إلى تنقيح القانون المدنى

---

(١) الوسيط، الجزء الأول، سابق الإشارة، ص ٤.

(٢) نفس المرجع، ص ٢.

(٣) راجع الأبحاث المنشورة فى مجلة مصر المعاصرة لآراء الأساتذة بيولاكاريللى ومسينا ووالتون وبوالين التقنيح: ١٩١٩ عدد٤٢ وسنة ١٩٢١ عدد ٥٧، سنة ١٦، عدد ٢٦، سنة١٩٣٠.

القديم وقال: «وإذا كان خصوم التقنيح وأنصاره من الأجانب متأثرين باعتبارات مختلفة، فنحن نرى أن يكون لمصر صوتها في هذا الشأن الخطير، ونعتقد أننا نعبر بأمانة عن رأى المصريين المشتغلين بالقانون إذا قلنا إن التقنين المدنى المصرى فى أشد الحاجة إلى تنقيح شامل جامع».

لماذا صدر القانون المدنى الجديد؟

وعلى أى حال فقد حسم الأمر فى احتفالات العيد الخمسينى للمحاكم الأهلية عندما أعلن وزير الحقانية عن عزم الحكومة على ذلك بقوله «أما من حيث التشريع فإن القوانين التى وضعت عند إنشاء المحاكم الأهلية قد نالها الكثير من التعديل والتهذيب لتكون ملائمة لحالة البلاد وتطورها، وهناك نية فى مراجعتها كلها وتعديل ما يجب تعديله منها حتى تضارع أحسن القوانين فى البلاد المتمدنة».

ثم تشكلت اللجان تلو اللجان للنهوض بهذه المهمة، ولم يكتب لأى منها أن تكمل عملها». وفى ١٦ من يونيو ١٩٣٨ تقدم وزير العدل أحمد خشبة باشا بمذكرة إلى مجلس الوزراء أبان فيها أن اتجاه المشتغلين بصناعة التشريع يكشف عن ضعف إيمانهم بصلاحية نظام اللجان للبدء بأعمال التقنين، كما أن التجربة فى أكثر البلاد تقطع بفسادها وبأفضلية إسناد مهمة وضع التقنين إلى أحد رجال القانون حتى إذا فرغ من وضع مشروع تمهيدى طرح هذا المشروع على الرأى العام فإذا اجتمعت ملاحظات الأفراد والهيئات عليه عهد به إلى لجنة تتولى مناقشته وتقويم عوجه..

وفى ٢١ يونيو ١٩٣٨ وافق مجلس الوزراء على ما جاء بمذكرة وزير العدل... وفى ٢٨ يونيو ١٩٣٨ أصدر وزير العدل تنفيذاً لقرار مجلس الوزراء قراراً بإسناد مهمة وضع المشروع التمهيدى بالقانون المدنى لاثنين من رجال القانون هما الفقيه المصرى عبد الرزاق أحمد السنهورى والفقيه الفرنسى إدوارد لامبير. وكان إسهام إدوارد لامبير فى وضع المشروع محدوداً بالمقارنة بإسهام السنهورى نظراً لأنه لم تواته الفرصة لأن يقيم فى مصر مدة طويلة. فاقتصر دوره على وضع بعض نصوص الباب التمهيدى ونصوص عقود المقاولة والتزام المرافق العامة والعمل والتأمين. حتى إن تقرير لجنة القانون المدنى بمجلس الشيوخ قد أغفل دور لامبير تماماً بقوله:

(ناطت وزارة العدل بحضرة صاحب المعالى عبد الرزاق السنهورى باشا مهمة وضع مشروع لتعديل القانون المدنى»(١).

عبد الرزاق أحمد السنهورى إذن هو صاحب اليد الطولى فى وضع القانون المدنى الجديد الذى يعتبر بالإضافة إلى عمله الموسوعى «الوسيط فى شرح القانون المدنى» أبرز بل وأمجد حدثين قانونيين على الساحة المصرية طوال القرن العشرين.

ما التفسير الاجتماعى الذى يمكن أن نلقى به الضوء على ذلك الحدث التشريعي الكبير؟ ولماذا كانت الدعوة إلى تعديل القانون المدنى القديم والاستبدال به قانوناً مدنياً جديداً؟ الإجابة لدى رجال القانون والقضاء جاهزة: وهى أن التطبيق القضائى للقانون المدنى القديم طوال سبعين عاماً قد كشف عن كثير من العيوب التشريعية التى يجب تلافيها بتشريع جديد شامل، وهذا أمر حق أشار إليه السنهورى عند حديثه عن تعديل القانون القديم، ولكنه لا يمثل الحق كله الذى لا يمكن فهمه إلا بالنظر إلى التربة الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع المصرى فى ذلك الوقت.

ونحن لا نميل إلى منهج الربط الآلى المباشر بين النظم القانونية وما يموج به سطح المجتمع من أحداث اجتماعية عابرة. ذلك أن عملية التشريع فى المجتمعات الناضجة ليست شراعاً هائماً تدفعه ذات اليمين واليسار أحداث عابرة تضطرم بها الحياة الاجتماعية فى كل وقت ومكان. إن للقانون استقلاله الذاتى ومنطق تطوره الخاص الذى يجعله نسقاً اجتماعياً متميزاً عن باقى الأنساق الاجتماعية الأخرى، ولا يمكن(٢) إغفال دور الخبرة القانونية ودور مهنة القانون فى الحفاظ على الطابع المحافظ للنظام القانونى وفى بلورة آليات التطور الخاصة من داخل النظام القانونى ذاته.

هذه الخبرة القانونية ذات الدور الكبير فى التطوير القانونى تعلن عن نفسها فى عمليات تطور النظم القانونية الكبرى. فالدور الذى قام به البريتور الرومانى وفقهاء العصر العلمى فى تطوير القانون الرومانى دور مشهور للمواءمة بين

(١) راجع السنهورى، المرجع السابق، ص ١٧.
(٢) المرجع السابق.

القانون المدنى القديم وحاجات المجتمع الرومانى متعدد الثقافات والأعراق. والدور الذى قام به الفقه الإسلامى منذ القرن الثانى حتى القرن الرابع الهجرى دور معروف فى المواءمة بين النصوص المتناهية وحاجات المجتمع الإسلامى غير المتناهية. وشبيه بذلك أيضاً دور الخبرة القانونية فى تطوير القانون المدنى القديم والوصول به إلى مشارف التعديل الكامل بنهاية منتصف القرن العشرين. وقد تمثلت هذه الخبرة القانونية فى التطبيق القضائى والاجتهاد الفقهى. يلقى الأستاذ السنهورى الضوء على دور القضاء المصرى طوال سبعين عاماً من تطبيق القانون القديم قائلاً فى شرح موقف الفقه من القضاءين الفرنسى والمصرى: «تعمدت أن يكون قضاؤنا المصرى هو الأصل الذى يرجع إليه، فيكون هو القضاء البارز فى جميع نواحى الكتاب، لا يغنى عنه القضاء الفرنسى، بل لا يقف إلى جانبه إلا حيث تقوم الحاجة. لا أفعل ذلك زراية بالقضاء الفرنسى أو غضا من شأنه، وإلا فهو القضاء الذى نزلنا ضيوفاً فى ساحته الواسعة وعشنا زمناً فى رحابه الفسيحة، ولكن آن للضيف أن يعود إلى بيته بعد أن أقامه على عمد قوية. والقضاء المصرى فى مدى خمسة وسبعين عاماً قطع شوطاً بعيداً فى طريق التقدم حتى أصبح من حقه أن يظفر باستقلاله. وقد صار من القوة والتنوع بحيث يجد الباحث فى كل مسألة مرجعاً. وبلغ فى الذاتية شأواً أبعد مما بلغ الفقه المصرى[1]، ويكفى أن نشير فى دور القضاء المصرى فى تهذيب القانون المدنى القديم بما يتواكب مع النضج القانونى اللازم لتلبية حاجات مجتمع متغير، يكفى أن نشير إلى دور القضاء فى صياغة عدد من النظريات العامة التى لا يحتويها التفسير الجامد لنصوص القانون القديم مثل نظرية التعسف فى استعمال الحق، وتكوين العقد، والاستغلال، والحوادث الطارئة، والالتزام الطبيعى، والتهديدات المالية، والصورية، والملكية الشائعة، والأعمال القانونية الصادرة فى مرض الموت وبشرط عدم التصرف. وقد تبنى التقنين الجديد كل هذ ه الاجتهادات القضائية وقننها فى نصوصه.

وقد أفصحت لجنة القانون المدنى بمجلس الشيوخ عن الثروة التى أسفر عنها اجتهاد القضاء المصرى حال تطبيقه القانون المدنى الأهلى القديم بقولها: «وقد خرجت اللجنة من هذه الدراسة بنتيجتين جوهريتين من الخير إبرازهما قبل

(1) المرجع السابق، ص ج.

الاستطراد فى بيان ما انتهى إليه البحث : (الأولى) أن المشروع لم يخرج على التقاليد التشريعية التى استقرت فى البلاد منذ إدخال نظام التقنينيات عند إنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٦ والمحاكم الوطنية فى ١٨٨٣ . فهو من هذه الناحية لا يقطع الصلة بين الحاضر والماضى ولكنه يتخذ الصالح من أوضاع هذا الماضى أساساً له ويستحدث من الأحكام ما اقتضته ضرورات التطور ويعتمد فى ذلك على الثروة التى أسفر عنها اجتهاد القضاء المصرى بوجه خاص . . .» .

لقد كان تطور اجتهاد القضاء المصرى طوال سبعين عاماً من تطبيق القانون القديم دافعاً إلى تعديل ذلك القانون حتى يمكن تقنين النظريات التى استحدثها القضاء فى معرض تطبيقه لنصوص القانون على الواقع الاجتماعى المتجدد . ويناظر ذلك نضج الفقه المصرى واستواء عوده حتى أصبح لدى مصر شراح للقانون عظام يقومون فى بحوثهم ودروسهم بتأصيل القانون وتفسيره وكشف ما عسى أن يكون فى القواعد القانونية النافذة من عوج أو عوار، والمقارنة بين هذه القواعد وبين نظيرتها فى الفقه الإسلامى والفقه العالمى المعاصر . هذه الشريحة المتميزة من الفقهاء الأكفاء كان لها أبلغ الأثر فى تحقيق أمل طالما راودها أن يكون لمصر قانون مدنى ناضج يضاهى القوانين المدنية الأخرى المطبقة فى العالم المتحضر إن لم يتميز عليها . ويكفى أن نشير فى هذا الصدد إلى أسماء عبد الرزاق أحمد السنهورى (واضع القانون المدنى الجديد) وصليب سامى باشا وعبد الفتاح السيد بك ومصطفى الشوربجى وحلمى بهجت بدوى ومحمد زهير جرانة وشفيق شحاتة والدكتور حسن بغدادى وسليمان مرقص وغيرهم من كبار رجال القانون .

إذن كان لتبلور مدرسة القانون المصرية ممثلة فى القضاة باجتهاداتهم القضائية والفقهاء بشروحهم والمحامون بخبراتهم العملية، كان لتبلور هذه المدرسة الأثر كل الأثر فى الحث على تعديل القانون المدنى القديم .

نأتى إلى السبب الثانى الذى دفع إلى تعديل القانون المدنى القديم، وهو مرتبط بالسبب الأول، ويتمثل فى نمو النزعة القومية لدى مختلف شرائح المجتمع وطبقاته وفى مقدمتهم رجال القانون والمشتغلين به، فقد كان تأكيد الذات الوطنية ورفض التبعية للأجنبى عسكرياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو قانونياً هو طابع المناخ الاجتماعى والسياسى فى ذلك الوقت . وبطبيعة الحال انعكس ذلك كله على

مجال القانون. وأكد هذه النزعة القومية فى مجال القانون وعززها نمو طبقة من رجال القانون قضاة وشراحاً ومحامين - وأغلبهم من المشتغلون أيضاً بالسياسة - حيث كان استقلال القانون المصرى عن القانون الفرنسى والقضاء المصرى عن القضاء الفرنسى والفقه المصرى عن الفقه الفرنسى هدفاً غالياً بالنسبة لهم.

يتحدث السنهورى عن قومية الفقه فيقول «لقد دخلت مصر بالأمس، وفى نهضتها التشريعية الأولى عالم القانون الحديث، فخطت خطوة حاسمة فى مدارج تطورها القانونى، وهى اليوم فى نهضتها التشريعية الثانية تخطو خطوة حاسمة أخرى فتتبوأ مكاناً مستقلاً فى الأسرة العالمية للقانون، وإذا كانت مصر قد استقلت بتشريعها فقد آن لها أن تستقل بقضائها وبفقهها. وأن هذا العهد الجديد الذى افتتحه القانون المدنى الجديد، لتعلن فيه مصر أنها قد اعتزمت أن يكون لها قضاء ذاتى وفقه قومى»[١].

ولعل النزعة القومية التى كانت تقف وراء وضع القانون المدنى الجديد تبدو بصورة أكثر وضوحاً فيما أدلى به السنهورى واضع هذا القانون أمام اللجنة التشريعية بمجلس النواب حين قال «إن النصوص التشريعية الواردة بهذا المشروع لها من الكيان الذاتى ما يجعله مستقلاً كل الاستقلال عن المصادر التى أخذت منها. ولم يكن الغرض من الرجوع إلى التقنينات الحديثة أن يتصل المشروع بهذه التقنينات اتصال تبعية فى التفسير والتطبيق والتطور فإن هذا حتى لو كان ممكناً لا يكون مرغوباً فيه، فمن المقطوع به أن كل نص تشريعى ينبغى أن يعيش فى البيئة التى يطبق فيها، ويحيا حياة قومية توثق صلته بما يحيط به من ملابسات وما يخضع له من مقتضيات فينفصل انفصالاً تاماً عن المصدر التاريخى الذى أخذ منه، أياً كان هذا المصدر. وقد حان الوقت الذى يكون لمصر فيه قضاء ذاتى وفقه مستقل. ولكل من القضاء والفقه، بل على كل منهما عند تطبيق النص أو تفسيره أن يعتبر النص قائماً بذاته، منفصلاً عن مصدره، فيطبقه أو يفسره تبعاً لما تقتضيه المصلحة، ولما يتسع له من حلول تفى بحاجات البلد وتساير مقتضيات العدالة وبذلك تتطور هذه النصوص فى صميم الحياة القومية وتثبت ذاتيتها ويتأكد استقلالها ويتحقق ما قصد إليه واضعوا المشروع من أن يكون لمصر قانون قومى

(١) المرجع السابق، ص د.

يستند إلى قضاء وفقه لهما من الطابع الذاتى ما يجعل أثرهما ملحوظاً فى التطور العالمى للقانون[١].

واضح إذن أن انعكاس النزعة القومية على مجال القانون لا يكون بمجرد ترديد الشعارات السياسية التى كانت ذائعة فى ذلك الوقت كشعار مصر للمصريين وشعار لو لم أكن مصرياً لتمنيت أن أكون مصرياً ولكن باستخدام المنهج العلمى تشريعاً وفقهاً وقضاء لتحقيق مبدأ قومية القانون. وهو ما قام به السنهورى عندما صاغ مبدأ قومية القانون صياغة رفيعة راقية اقتربت به أحياناً من تعاليم أصحاب المدرسة التاريخية فى ألمانيا أو الفقه الاجتماعى والواقعى فى كل من الولايات المتحدة وفرنسا أو منهج أهل الرأى فى الفقه الإسلامى. فاستقلال القانون لا يتحقق فقط باستقلال التشريع، ولكن بأن يقوم القضاء القومى والفقه القومى بدورهما فى التطبيق والتفسير عندما ينفصل النص عن مصدره ويصبح له كيان خاص به يتغذى فيه دوماً برحيق الحياة المتجدد والمستمد من ضمير الأمة وذاتها ومن تربة المصالح الاجتماعية القومية. هل يكفى هذا للرد على من يروجون اليوم لدمغ نظامنا القانونى برمته بالتغرب والتبعية دون بصر وبصيرة.

على أن القومية القانونية هذه هى التى حثت المشرع المدنى فى تقنينه الجديد إلى الانتهال من النبع الفياض للفقه الإسلامى، بل إلى أن يجعل من الشريعة الإسلامية المصدر الثالث للقانون المدنى بعد التشريع والعرف، فقد قدمنا أن الفقه الإسلامى كان أحد المصادر الهامة التى أخذ منها المشرع المدنى الجديد كثيراً من أحكامه. بل إن التقنين القديم أيضاً قد اشتمل على عدد من الأحكام المأخوذة من هذا الفقه فاستبقاها التقنين الجديد بعد أن هذب النصوص القديمة وصحح أخطاءها. من ذلك النصوص المتعلقة ببيع مريض مرض الموت والأهلية والشفعة والهبة ومبدأ الأتركة إلا بعد سداد الديون وغرس الأشجار فى العين المؤجرة والغبن فى بيع القاصر وخيار الرؤية وتبعه الهلاك فى البيع والأحكام المتعلقة بالعلو والسفل والحائط المشترك ومدة التقادم[٢].

---

(١) المرجع السابق م، ص، و.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٧.

وبالإضافة إلى ذلك فقد استحدث التقنين الجديد كثيراً من الأحكام التى أخذها من الفقه الإسلامى سواء فى المبادئ العامة أو فى المسائل التفصيلية فقد أخذ المشرع الجديد من الفقه الإسلامى نزعته الموضوعية فى كثير من المواضع مُؤْثِراً إياها على النزعة الذاتية التى تميز القوانين اللاتينية واستمد منه أيضاً نظرية التعسف فى استعمال الحق، وفى المسائل التفصيلية استمد التقنين من الفقه الإسلامى تنظيم حوالة الدين ومبدأ الحوادث الطارئة والأحكام الخاصة بمجلس العقد وإيجاد الوقف والحكر وإيجار الأراضى الزراعية وهلاك الزرع فى العين المؤجرة وانقضاء الإيجار بموت المستأجر وفسخه للعذر ووقوع الإبراء من الدين بإرادة الدائن وحده[1].

والأهم من ذلك أن التقنين الجديد جعل من الفقه الإسلامى مصدراً عاماً للقانون المدنى عند خلو التشريع والعرف من نص يحكم النزاع.

ويبين لنا العميد السنهورى كيف نفسر النصوص التى استقيت من الفقه الإسلامى ثم كيف نستخلص من الشريعة الإسلامية الأحكام باعتبارها مصدراً رسمياً يأتى بعد التشريع والعرف. والسنهورى هنا يضع ضوابط صارمة تحول دون النقل الحرفى لاجتهادات قانونية مرتبطة بخبرة اجتماعية تجاوزها العصر، فهو يجعل من الضمير القانونى القومى المعاصر قالباً يحدد مضمون أحكام الفقه الإسلامى التى يمكن الأخذ بها عند الفصل فى المنازعات، والضمير القانونى القومى يتمثل هنا فى أحكام القضاء المعاصر والمبادئ العامة للقانون. فالتفسير الذى اعتمده القضاء للنصوص المأخوذة من الفقه الإسلامى يجب الرجوع إليه أولاً.

وطبيعى أن هذا التفسير الذى جعل له السنهورى الأولوية هو الإفصاح المكتوب المحتج به عن الضمير القانونى المعاصر. إنه نصوص القانون القديم (الفقه الإسلامى) كما فهمها المعاصرون وطبقوها على واقع الحياة المتجدد. ثم تأتى بعد ذلك كتب الفقه القديم مع عدم التقيد بمذهب بعينه. على أن يأخذ من أحكام هذا الفقه بالتنسيق ما بين هذه الأحكام والمبادئ العامة التى يقوم علها التشريع المدنى

(١) نفس المرجع، ص ٤٧.

فى جملته. ولكن ما هى المبادئ العامة للقانون المدنى فى جملته؟ هنا لا نجد إجابة صريحة على هذا السؤال، ولو على سبيل التمثيل. هل هى مبدأ سلطان الإرادة وقدسية العقد والمسئولية الخطئية. ولكن هذه المبادئ ذاتها دخلت عليها كثير من القيود التى حدت كثيراً من إطلاقها. ولا نشك فى أن هذا القيد الذى وضعه شارع القانون المدنى الجديد إنما أريد به تجنب التصادم بين بعض اجتهادات الفقه القديم وبين قيم المجتمع المعاصر. وهذا ما يلقى ضوءاً على كون أن الشريعة الإسلامية قد جاءت فى تعداد المصادر الرسمية بعد العرف. فالعرف فى المقام الأخير هو روح الأمة وضميرها، وأراد الشارع أن يكون هذا العرف مقيداً لاجتهادات الأقدمين من فقهاء الشريعة الإسلامية وسابقاً عليها.

وخلاصة القول إن اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً رسمياً للقانون المدنى ومصدراً تاريخياً لبعض النصوص وإنما أراد به الشارع لا مجرد نقل اجتهادات السلف على سبيل التعبد كما يحاول البعض اليوم، وإنما الاستنهاض البصير للثقافة القانونية القومية بما يناسب حاجات عصر متغير. ويراود السنهورى واضع القانون المدنى الجديد حلم عزيز أن تكون الشريعة الإسلامية هى الأساس الأول الذى يبنى عليه التشريع المدنى[1]. ولكنه يرى أن تحقيق هذه الأمنية مشروط بأن تقوم نهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية فى ضوء القانون المقارن. أى أنه لا يرى أن تؤخذ أحكام الفقه الإسلامى لتطبق على واقع المجتمع المعاصر بمعزل عن الثقافة القانونية العالمية السائدة أو بمعزل عن حاجات عصر جديد تفصله عن عصر الفقه القديم عشرات القرون. إنه هنا لا ينطلق من مبدأ الحاكمية الفج الذى يسبغ الراحة والطمأنينة على القائلين به ولتذهب بعد هذا نظم المجتمع وقوانينه وقيمه وحاجاته هباء منثوراً. بل ينطلق السنهورى من مبدأ قومية القانون الذى تعد الشريعة الإسلامية إحدى ركائزه الرئيسية، وفارق بين كلا المذهبين. وبطبيعة الحال، أن النزعة القومية فى القانون التى أدت إلى وضع القانون المدنى الجديد ليست مجرد نزعة فكرية رومانسية لنفر من القانونيين الحالمين، بل إنها نزعة أصيلة ارتبطت بما كان يموج فى المجتمع من تطور اقتصادى واجتماعى شامل، والمقارنة بين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية فى مصر عند وضع التقنين المدنى

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

الأهلى وتلك الأوضاع عند وضع التقنين الجديد تلقى الضوء باهراً على الفروق الشكلية والموضوعية بين كل من التقنينين. فى أواخر القرن التاسع عشر لم تكن الوطنية الاقتصادية المصرية قد تشكلت بعد، بل كان الاقتصاد المصرى فى أغلبه فى يد طبقة من الوافدين الأجانب الذين كانت حاجاتهم إلى الوضوح واليقين القانونيين أمراً لازماً للتعامل مع هذا المجتمع التقليدى، ومن جانبها كانت النزعة الوطنية إلى الاستقلال والمساواة بين الوطنيين والأجانب ترتفع يوماً بعد يوم، وكان التقنين المختلط ثم الأهلى هو الحل الأمثل للوصول إلى اليقين القانونى من ناحية وخطوة نحو التخلص من الامتيازات الأجنبية من ناحية ثانية.

أما فى منتصف القرن العشرين حين صدر التقنين المدنى الجديد فقد كان الأمر مختلفاً، لقد تشكلت الرأسمالية الاقتصادية المصرية كطبقة ناهضة لا يكفيها فقط الوضوح واليقين القانونيان بل أصبح النضج القانونى مطلباً لازماً للنهوض الاقتصادى ولم تعد المساواة مع الأجنبى التى كانت إحدى محركات الثورة العرابية مطلباً كافياً للوطنية المصرية بل تجاوزته إلى المطالبة بالاستقلال والتميز سواء فى مجال الاقتصاد أو السياسة أو القانون. وقد عبر عن هذا المعنى بوضوح العميد السنهورى بأسلوبه القانونى الرفيع إذ يقول إن القانون المدنى الجديد يفتتح عهداً جديداً: «يتمثل ذلك فى النهضة التشريعية المباركة التى بدأت منذ سنة ١٩٣٦، وقد أرسى أساسها على ماهر باشا باللجان التى ألفها لوضع مشروعات التقنينات الرئيسية، فناظرت هذه الحركة المثمرة المباركة قرينتها التى نبتت ستين عاماً قبلها وانتهت إلى وضع التقنينات المصرية الحديثة التى قامت عليها حياتنا القانونية ولا تزال تقوم على بعض منها حتى اليوم، فما أشبه الليلة بالبارحة، لقد دخلت مصر بالأمس وفى نهضتها التشريعية الأولى عالم القانون الحديث، فخطت خطوة حاسمة فى مدارج تطورها القانونى، وهى اليوم فى نهضتها التشريعية الثانية تخطو خطوة حاسمة أخرى فتتبوأ مكاناً مستقلاً فى الأسرة العالمية للقانون».[١]

موقف التقنين الجديد من الاتجاهات القانونية العالمية

يحدد الباحثون فى فلسفة القانون المدنى الأسس النظرية للقانون المدنى

(١) المرجع السابق.

التقليدى، أو القانون المدنى لرأسمالية القرن التاسع عشر، فى المبادئ التالية: الملكية حق مطلق، العقد شريعة المتعاقدين ولا مسئولية بدون خطأ[1]، أى فى مبدأ سلطان الإرادة وقدسية العقد، ومبدأ إطلاق حق الملكية، ومبدأ المسئولية الخطئية.

هذه المبادئ كمبادئ مطلقة لا قيود عليها، لم يعرفها على هذا النحو تاريخ تطور النظم القانونية قديمها وحديثها إلا فى فترة قصيرة نسبياً من التاريخ القانونى وهى فترة إطلاق النظام الرأسمالى إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ورغم التعديلات التى أدخلت عبر المراحل المختلفة للتاريخ القانونى على هذه المبادئ بما حد كثيراً من إطلاقها وجعل من الملكية وظيفة اجتماعية، وحد من سلطان الإرادة لاعتبارات النظام العام، وفرض المسئولية لاعتبارات التضامن الاجتماعى، رغم كل ذلك تبقى العناصر القانونية لحق الملكية فى حدود وظيفتها الاجتماعية، وتبقى سلطة الإرادة فى إبرام العقود والتصرفات ولو فى حدود دائرة النظام العام، وتبقى المسئولية عن الخطأ أو لتعادل المغارم والمغانم، تبقى هذه المبادئ مبادئ كبرى للقانون المدنى قد تتناولها يد التعديل وفقاً لظروف المجتمع وفلسفته الاجتماعية ولكنها لا تنال من الأصل الذى قامت عليه، بحيث يصح القول إنها من المبادئ القانونية العامة بين النظم القانونية الناضجة لا تخضع فى أصلها لمبدأ النسبية التاريخية. إن إطلاق مبدأ النسبية التاريخية بحيث تذرو رياحه ثوابت القانون وأصوله من شأنه أن يفقد علم القانون استقلاله وذاتيته ويحوله إلى مجرد تابع هزيل لعوارض الحياة الاجتماعية وتغيراتها العابرة. ولا نريد أن ندخل فى جدل فلسفى حول ثوابت علم القانون ومتغيراته ولكن حسبنا أن نثبت اقتناعنا بأن للقانون ثوابت وله أيضاً متغيرات وأن إطلاق صفة التغير اللحظى على كل البناء القانونى لا يقل مثالية عن إطلاق صفة الثبات على كل أصول القانون وفروعه[2].

---

(١) راجع، ثروت أنيس الأسيوطى، المنهج القانونى بين الرأسمالية والاشتراكية، مجلة مصر المعاصرة، يوليو ٦٨، ص ٦٧٣.

(٢) نحيل فى الحديث عن ثوابت القانون المدنى ومتغيراته إلى الرسالة الآتية على سبيل المثال: د. محمد نصر رفاعى، الضرر كأساس للمسئولية المدنية فى المجتمع المعاصر، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه من كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٧٨، ويتعرض فيها الباحث لتطور المسئولية المدنية من المسئولية القائمة على الخطأ الشخصى إلى المسئولية المادية.

ما موقف التقنين المدنى الجديد من الأصول التقليدية للقانون المدنى. لقد عاصر هذا التقنين التغيرات الهائلة التى حدثت فى الفقه والتشريع العالميين على هذه الأصول. وصدر التقنين فى وقت لجأت فيه كثير من التقنينات إلى التهذيب من مبدأ إطلاق الملكية ومبدأ سلطان الإرادة والإقرار بالمسئولية دون خطأ على أساس من مبدأ العدالة وتوزيع الأضرار. ووجد المشرع المدنى فى ذلك الوقت ما يشد عضده فى هذا الاتجاه الوسطى من مبادئ الفقه الإسلامى فاغترف من منهلها كما سبق أن قدمنا.

هذا الاتجاه الوسطى يعبر عنه العميد السنهورى قائلاً: «فطابع القانون المدنى الجديد الاعتدال، فهو يرضى الاستقرار، ويطاوع التطور، والاستقرار يتمثل فى وصل الحاضر بالماضى والتطور يتراءى فى تطلع الحاضر إلى المستقبل».

وقد رد السنهورى الاتجاهات العامة للتقنينات المدنية الحديثة إلى اتجاهين رئيسيين: الاتجاه الأول يتعلق بالمدى العام الذى يسلم به تقنين معين بمبدأ سلطان الإرادة، والحد الذى يفصل فى هذا التقنين ما بين المنطقة التى تنظمها الإرادة والمنطقة التى ينظمها القانون، والاتجاه الثانى يتعلق بمقدار ما ينطوى عليه تقنين معين من نزعة ذاتية ومقدار ما ينطوى عليه من نزعة موضوعية وأى نزعة من هاتين النزعتين هى المتغلبة على الأخرى.[1]

فمن حيث مدى الأخذ بمبدأ سلطان الإرادة وقف التقنين موقفاً وسطاً بين الفردية المفرطة والجماعية الخانقة. فلا يزال الأصل أن الإرادة حرة فى إحداث ما تشاء من آثار وإنما فى حدود المصلحة العامة ومقتضيات العدالة. فاستبقى المشرع الجديد القيود التى كانت موجودة فى التشريع القديم على مبدأ سلطان الإرادة مثل شكلية بعض العقود، وقيود النظام العام والآداب، والحدود المادية للغبن فى بعض العقود. واستحدث المشرع قيوداً جديدة لم تكن موجودة فى التشريع القديم، فقيد من سلطان الإرادة عند تكوين العقد بأن وسع من نطاق الغبن ليشمل جميع العقود

(١) راجع أيضاً فى تطور نظرية العقد وأثر تغير الظروف الاقتصادية على مبدأ سلطان الإرادة رشوان حسن رشوان أحمد، أثر الظروف الاقتصادية على القوة الملزمة للعقد، رسالة للحصول على درجة الدكتوراه من كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٩٤. السنهورى المرجع السابق ص ٧٤.

منعاً للاستغلال (م ١٢٩) وقيد القانون مبدأ سلطان الإرادة فى حالة عقود الإذعان (م ١٤٩) وجعل لإرادة الأغلبية سلطة على إرادة الأقلية فى إدارة المال الشائع (مواد ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٢)، كما قيد من سلطان الإرادة عند تنفيذ العقد وفقاً لنظرية الحوادث الطارئة (م ١٤٧ / ٢)، وطبق هذه النظرية تطبيقاً خاصاً فى عقدى الإيجار والمقاولة.

إذن أخذ المشرع بمبدأ سلطان الإرادة كأصل عام وقيده فى كثير من الحالات لاعتبارات العدالة والمصلحة، وبالمثل أخذ المشرع بالاتجاه الذاتى الفردى فى الالتزام باعتباره رابطة بين شخصين وإن انحاز إلى المذهب المادى فى كثير من المواضع اعتداداً منه بالآثار القانونية الفعلية التى تترتب على الالتزام عندما يخرج إلى حيز الواقع متميزاً عن إرادات أطرافه[١].

نفس هذا الموقف الوسطى اتخذه التقنين الجديد فى مجال الملكية، فرغم إقراره بالملكية الفردية وحمايته لها بما يتفرع عنها من حقوق الاستعمال والاستغلال والتصرف إلا أنه قفز قفزة واسعة فى جعل الملكية وظيفة اجتماعية أكثر منها حقاً فردياً، وكان المشروع التمهيدى فى المادة ١١٦٢ منه ينص على أنه لمالك الشىء مادام ملتزماً حدود القانون أن يستعمله وأن ينتفع به وأن يتصرف فيه دون أى تدخل من جانب الغير بشرط أن يكون ذلك متفقاً مع ما لحق الملكية من وظيفة اجتماعية، وحذفت هذه المادة لا عدولاً عن حكمها وإنما لأنها أشكل بالإيضاحات الفقهية وأن فى التطبيقات التى أوردها المشروع فى النصوص التالية ما يغنى عنها[٢]. والأمثلة على التطبيقات المقيدة لحق الملكية كثيرة فأوجبت المادة ٨٠٧ على المالك ألا يغلو فى استعمال حقه حتى لا يضر بملك الجار. وأوردت المواد من ٨٠٨ إلى ٨٢٤ قيوداً على حق الملكية فى الشرب والمجرى والمسيل والمرور والحائط المشترك والمظلات وشرط عدم التصرف وما إلى ذلك من القيود، هذا فضلاً عن القيود الواردة فى نظام الشيوع وملكية الطبقات وملكية الأسرة التى تؤكد سلطة الأغلبية على الأقلية.

---

(١) السنهورى، المرجع السابق، ص ٨١ وما بعدها.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٩.

هذا هو موقف التقنين المدنى الجديد من مختلف الاتجاهات التى كانت تتردد فى عصره، وهو موقف الوسطية الناضجة التى تأخذ من الماضى وتستوعب متغيرات الحاضر، أى توفق بين اعتبارات الأصالة واعتبارات المعاصرة فى مجال القانون. فهل أثر مرور نصف قرن على صدور القانون على هذا الموقف الوسطى بين الأصالة والمعاصرة. بحيث أصبح تقنيننا المدنى بعد مرور هذه المدة أقل أخذاً بأسباب المعاصرة القانونية وأكثر تمسكاً بسلفيته. سنحاول فيما يلى أن نقدم عناوين رئيسية للإجابة على هذا التساؤل.

الخروج عن مظلة التقنين

لم تكد تمضى سوى سنوات أربع على صدور التقنين المدنى الجديد وسنوات ثلاث على بدء نفاذه إلا وقد شهدت مصر أهم حدث فى تاريخها المعاصر أحدث تغيرات جذرية فى القيم القانونية التى قام عليها التشريع وهو قيام ثورة يوليو سنة ١٩٥٢. ولم يعد الموقف الوسطى الذى اتخذه المشرع المدنى كافياً للاستجابة للقيم التشريعية الجديدة إذ توسع المشرع فى مفهوم النظام العام الذى يمثل قيداً صارماً على مبدأ سلطان الإرادة بشكل يأباه الضمير القانونى التقليدى. ولم يعد حق الملكية مجرد وظيفة اجتماعية بحيث تصبح القيود على مباشرة هذا الحق مشروعة بشكل استثنائى، وإنما أصبحت الملكية الفردية فى كثير من الحالات ينظر إليها على أنها نظام ضار اجتماعياً. وقد ترك المشرع التقنين المدنى فى أغلب الحالات وشأنه وسار يشرع مجالات بأكملها من العلاقات القانونية بقوانين خاصة بمعزل عن التنظيم القانونى الذى يحتويه التقنين بين دفتيه.

وهكذا خرجت من تحت مظلة التقنين مجالات قانونية بأكملها منها على سبيل المثال ملكية الأراضى الزراعية وعلاقات الإيجار المتعلقة بها حيث خضعت لقوانين الإصلاح الزراعى، وإيجارات الأماكن السكنية حيث خضعت لقوانين الإيجار المتلاحقة، وعلاقات العمل حيث أُفرد لها قانون مستقل هو قانون عقد العمل الفردى ثم قانون العمل الموحد، والقواعد المتعلقة بالجمعيات الخاصة وغيرها.

فمن حيث الشكل ضاقت دائرة العلاقات القانونية التى يحكمها التقنين المدنى وخرجت من هذه الدائرة مجالات كثيرة من العلاقات القانونية. وهكذا تناثرت

أحكام التقنين بين مجموعة من القوانين الخاصة تفتقر إلى التجانس والاتساق القانونى الذى يكفله التقنين. وهذه القواعد التى خرجت عن إطار التقنين أراد لها المشرع أن تكون فى أغلبها قواعد قانونية آمرة لا يجوز الاتفاق على مخالفتها. وبهذا حل التنظيم القانونى الآمر محل التنظيم الإرادى التعاقدى. بل إن عدداً كبيراً من هذه القواعد أصبح مكفولاً بجزاء جنائى يوقع على من يخالفها.

وقد يكون ذلك راجعاً فى شق منه إلى ضمور الإحساس لدى المشرع فى ذلك الوقت بأهمية الشكل الفنى للتقنين كأسلوب من أساليب السياسة التشريعية الصحيحة الأمر الذى أدى مع الوقت إلى استشراء ظاهرة النمو المتزايد للتشريعات خارج دائرة التقنين. وبالنسبة للتقنين المدنى أفصحت هذه الظاهرة عن نفسها فى كثير من المجالات، ونضرب لذلك مثلاً بالتشريعات الصادرة بشأن المعاملات الواردة على الأرض الزراعية التى صدرت فيها عشرات من التشريعات. وكذلك التشريعات المنظمة لإيجارات الأماكن، فرغم تنظيم القانون المدنى لعقد الإيجار تنظيماً تفصيلياً إلا أن التشريعات الاستثنائية والخاصة المنظمة لعقود إيجار الأماكن لم تتوقف منذ الحرب العالمية الأولى حتى وقتنا الراهن، ولم تعد هذه التشريعات من قبيل التشريعات الاستثنائية التى تنفذ فى أوقات الحرب والظروف الطارئة وإنما أصبحت تشريعات عادية خاصة تمثل إلغاء ضمنياً لنصوص القانون المدنى.

العودة إلى التقنين

وبدءاً من أوائل السبعينيات ومع بداية العودة إلى الأخذ بالمشروع الاقتصادى الحر أخذت تظهر على استحياء فى البداية ثم بوجه سافر مؤخراً الدعوات إلى التخلى عن التشريعات الخاصة التى تعدت على مجال القانون المدنى والعودة مرة ثانية إلى هذا القانون لكى ينظم بطريقة شاملة العلاقات المدنية بأكملها. ظهرت هذه الدعوة فى مجال العلاقات الإيجارية وفى مجال تنظيم الجمعيات وفى مجال ملكية وإيجار الأراضى الزراعية وأحياناً ما تظهر فى مجال علاقات العمل. هل يعنى هذا أن التقنين المدنى كان مرتبطاً بالحقبة الليبرالية الاقتصادية، الإجابة قطعاً بالإيجاب، ولكن المشرع المدنى وقتئذ هذب هذه الليبرالية بنصوص تتلافى مساوئ الإفراط فى إطلاق الملكية وسلطان الإرادة.

هذه الدعوة إلى العودة إلى التقنين تحققت جزئياً فى مجال علاقات الإيجار وفى مجال الأراضى الزراعية، ولكن المشرع مازال متردداً عن حق فى المساس بالمكاسب الاجتماعية التى تحققت لقطاعات شعبية عريضة فى غيبة التقنين المدنى.

ويثور السؤال ملحاً: هل نبقى على هذا التشتت القانونى فى مجال تنظيم العلاقات المدنية خشية المساس بحقوق اكتسبت فى ظل قوانين خاصة صدرت طوال العقود الثلاثة الماضية مع ما يمثله ذلك من فوضى قانونية وتناثر فى الأحكام والقواعد وغياب للمنطق الكلى الحاكم لتنظيم العلاقات المدنية؟ أم نعيد النظر فى القانون المدنى من حيث مبادئه العامة وتفصيلاته وندخل فى حظيرته بعد التعديل إلى القواعد التشريعية التى صدرت لتنظيم مجالات مختلفة خارج دائرة التقنين؟

والإجابة على ذلك أن إعادة النظر فى التقنين المدنى اليوم أوجب منه عندما أعيد النظر فى التقنين الأهلى. ولعل هذا التقنين الأخير كان أوفر حظاً من لاحقه إذ أتيح له أن تهذب مبادئه وتبلور نظرياته وأحكامه خلال مدة سبعين سنة متصلة من التطبيق القضائى. أما التقنين الجديد فلم يقدر له أن يطبق كاملاً شاملاً إلا سنوات ثلاث ثم أخذت تقتطع منه بالتدريج مجالات متكاملة للتظيم القانونى، ولعل الأمر لو كان قد ترك للقضاء المصرى لكى يلائم التقنين من متطلبات المجتمع المتغير لكان قد صاغ من النظريات والأحكام التى تحقق أهداف المشرع والتى من أجلها أصدر التقنينات الخاصة.

وعلى أية حال، فإن الدعوة إلى العودة إلى التقنين لا تهدف إلى تغافل المتغيرات القانونية والاجتماعية التى حدثت فى العلاقات المدنية فى غيبة التقنين فهذا أمر غير ممكن وغير مقبول. وإنما ندعو إلى إعادة النظر فى الركائز النظرية للتقنين لتستوعب ولو بقدر فلسفة التشريعات اللاحقة عليه. وبذور هذا الاستيعاب موجودة فى التقنين ذاته. إن تقييد حق الملكية فى حدود وظيفتها الاجتماعية موجود فى صلب التقنين، وتقييد سلطان الإرادة إذا تعارضت مع المصلحة الاجتماعية موجود فى نصوص التقنين، ومبدأ حماية الطرف الضعيف يفصح عن نفسه فى كثير من نصوص التقنين. فليس التقنين المدنى إذن بغريب عن الأهداف

التشريعية التى صدرت بها القوانين الخاصة، وكل ما هو مطلوب عند إعادة النظر فى التقنين المدنى أن نعود بالمجالات التى خرجت عن دائرة التقنين إلى حظيرته مرة أخرى، وأن نطوع القيم التشريعية الكبرى الحاكمة للتقنين بما يتسوعب أهداف التشريعات اللاحقة من ناحية، وبما يؤمن الحفاظ على المكاسب الاجتماعية للطبقات الشعبية من ناحية ثانية.

الفصل الثامن

التشريع كأداة للضبط الاجتماعى

8

نبذة تاريخية

التشريع Legislation هو مجموعة القواعد القانونية المكتوبة الصادرة عن السلطة صاحبة التشريع فى الدولة. ولا يتطابق التشريع مع القانون، فالقانون هو مجموعة القواعد العامة المجردة الملزمة التى تحكم العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع بالتوفيق بين المصالح الاجتماعية، أو بترجيح بعض هذه المصالح على البعض الآخر وفقاً لفلسفة قانونية تسود فى المجتمع فى فترة من فترات تطوره. فالتشريع هو أحد مظاهر القانون أو تجلياته، ولكنه لا يستغرق المفهوم الكلى للقانون. فثمة أنظمة قانونية لا يحتل فيها التشريع مكاناً بارزاً كمصدر من مصادر القانون، كالنظام القانونى الأنجلوسكسونى الذى يعتبر العرف ممثلاً فى السوابق القضائية المصدر الرئيسى للقانون فيه، بل إن نضج الأنظمة القانونية الكبرى وازدهارها من الناحية التاريخية لم يكن بفعل التشريع، بل بفعل الجهد العلمى القانونى المسمى بالفقه Juris-prudence، والأمثلة على ذلك من تطور القانون الرومانى وتطور الشريعة الإسلامية خير شاهد، حيث لعب الفقه أكثر الأدوار أهمية فى عملية النضج القانونى لكل من النظامين.

ويرجع علماء تاريخ القانون أصل تسمية التشريع Leges من الناحية الفنية إلى العصور الأولى لتطور القانون الروماني، فقد كان الرومان يطلقون كلمة Leges على القوانين التي تصدرها المجالس الشعبية تمييزاً لها في بداية الأمر عن قرارات الشيوخ Senatus Consulta[1] ، ثم أصبحت كلمة Legislatio في القانون الروماني تشير إلى القواعد القانونية المكتوبة الصادرة عن المجالس التي تملك وضع القانون أياً كانت تسميتها.

على أن التشريع بمعناه الفني عرف في المجتمعات القديمة التي وجد فيها جهاز قوي للدولة المركزية قادر على ضبط العلاقات الاجتماعية. وتقدم مصر نموذجاً

(*) نُشر هذا البحث في المجلة الجنائية القومية، المجلد السبع والثلاثون، العددان الأول والثاني، مارس / يوليه ١٩٩٤، كمقدمة لدراسة أشمل عن العملية التشريعية في مصر أشرف عليها المؤلف.

(١) د. محمد نور فرحات، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٥٠.

واضحاً للمجتمعات التى عرفت التشريع فى عصورها المبكرة.

فقد كان الملك فى مصر القديمة باعتباره إلهاً أو نائباً عنه هو المشرع الوحيد بالبلاد. وتبلورت واتضحت تماماً السلطة التشريعية للملك الفرعونى منذ عهد الأسرة الرابعة (٢٩٠٠ ـ ٢٧٥ ق.م). وينسب أول التقنينات التى عرفها العصر الفرعونى إلى «تحوت» الإله المحلى للدلتا ومكتشف الكتابة عند المصريين. وهذا أمر له دلالته فى ارتباط التشريع بالنص المكتوب عند المصريين. إلا أن أول مشرع إنسانى فى مصر القديمة هو الملك مينا الذى قام بتوحيد الوجهين (٣٢٠٠ ق.م) بإصدار عدد من التشريعات تعمل على حماية الوحدة السياسية بمجموعة من التشريعات الموحدة. على أن أعظم المشرعين الفراعنة قاطبة كان هو الملك المصرى حورمحب أول ملوك الأسرة التاسعة عشرة (١٣٠٠ ق.م) الذى جاء إلى الحكم والاضطراب والفوضى يسودان البلاد عقب ثورة إخناتون الدينية، فأصدر عدداً من التشريعات تهدف إلى إقرار الأمن والنظام وتنظيم المرافق الإدارية بالدولة، ووضع عقوبات رادعة على الجرائم الاقتصادية.

ويذكر لنا المؤرخ الإغريقى ديودور الصقلى أن مصر عرفت فى التاريخ الفرعونى وحتى الفتح الفارسى (٥٢٥ ق. م) تقنينات خمسة لملوك خمسة هم على وجه التحديد: مينا (مؤسس الدولة المصرية) وساسوميس من ملوك الأسرة الرابعة، وسيوسيس من الأسرة الثانية عشرة وبكخوريس من الأسرة الرابعة والعشرين وأمازيس من الأسرة السادسة والعشرين، وأضاف إليها تقنين الملك دارا الفارسى الذى قام بتجميع القوانين المصرية السابقة على عهده[١].

واستمر التشريع يلعب دوره كمصدر غالب من مصادر القانون فى مصر فى العصور اللاحقة. ففى العصر البطلمى صدر عديد من التشريعات عن الملك، كان أغلبها ذا طابع اقتصادى يكرس سياسة الاحتكار الاقتصادى التى اتبعها البطالمة، كما صدرت تشريعات عديدة عن المجالس الشعبية فى المدن الحرة (الإسكندرية ونقراطيس وبطلوميس).

وفى مصر الرومانية طبق الولاة الرومان التشريعات الصادرة فى عاصمة الدولة الرومانية وهى الدساتير الإمبراطورية وقرارات مجلس الشيوخ، فضلاً عن المنشورات التى كان يصدرها الولاة أنفسهم، والتى كانوا يضمنونها القواعد التى سيسيرون عليها طوال فترة حكمهم للبلاد.

ورغم تطبيق أحكام المذاهب الإسلامية فى مصر بعد الفتح الإسلامى، الشيعية منها والسنية، إلا أن التشريع ممثلاً فى قرارات وأوامر الولاة والسلاطين ظل مصدراً غالباً من مصادر القانون فيما كان يسمى بأمور السياسة الشرعية.

وفى الدولة العثمانية عرف التشريع كمصدر للقانون منذ العصور الأولى، وكانت أغلب التشريعات تتعرض لما يعرف اليوم بعلاقات القانون العام، أى لتنظيم مسائل الحكم والإدارة والضرائب فضلاً عن مسائل التجريم والعقاب. أما علاقات القانون الخاص فقد كانت متروكة لأحكام الشريعة الإسلامية. وكان التشريع العثمانى يصدر فى شكل فرمان من السلطان أو ممن يفوضه فى ذلك كالصدر الأعظم أو ولاة الأمصار. إلا أن العمل قد جرى، سواء على المستوى

(١) محمد نور فرحات، تاريخ القانون المصرى فى العصور القديمة، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٦.

المركزى أو على مستوى الولايات، على استشارة الديوان، الذى لم يكن لرأيه قوة إلزامية، وإنما كان يؤخذ برأيه على سبيل الاستئناس.

الوجود التشريعى والفعالية التشريعية

كان التشريع إذن فى التاريخ المصرى هو المصدر الغالب من مصادر القانون، نتيجة لكون مصر طوال تاريخها محكومة بسلطة مركزية قوية، تبسط سلطانها على البلاد، وتعبر عن هذا السلطان فى شكل تشريعات تصدرها كلما كان ثمة داع لذلك، ومع ذلك فما يلاحظه الباحثون فى تاريخ القانون المصرى أن كثيراً من هذه التشريعات كان أمرها عند التطبيق يختلف تماماً عما أراده بها واضعوها، فقد كانت إما أن تمتزج بأعراف المصريين ليخرج من هذا الامتزاج مضمون قانونى متميز تماماً عن مضمون نص التشريع، وإما أن تتحول بفعل الترك والإهمال واعتياد التجاهل والمخالفة إلى نصوص فارغة لا وجود لها فى الواقع، تقوم شاهداً على اغتراب القانون عن واقع المجتمع.

ذلك أن علماء فلسفة القانون يميزون بين وجود القانون **Legal Validity** وفعالية القانون **Legal Effectiveness**. فأن يكون القانون موجوداً وشرعياً يعنى أن يكون صادراً شكلاً ممن يملك إصداره، وفقاً للقواعد والإجراءات التى ارتضاها المجتمع لسن القاعدة القانونية. أما فعالية القانون فأمر آخر، إذ إنها تفترض اقتناع أعضاء الجماعة بأن تطبيق القاعدة القانونية شرط لازم لحسن سير حياتهم الاجتماعية وضبط علاقاتهم. أما إذا استقر فى وجدان أعضاء المجتمع أن قانوناً ما يجلب مضرة أكثر مما يجلب منفعة، ويحدث به الظلم أكثر ما يشيع به العدل، فمصير هذا القانون التجاهل والنكران مهما تسلحت قواعد هذا القانون بجزاءات. ولهذا يقال إن القاعدة العرفية دائماً ما تكون قاعدة فعالة **Effective** أى مطبقة فى الواقع، لأنها صيغت ونمت تدريجياً فى ضمير الجماعة، ولم تمل عليها من أعلى كما هو الحال بالنسبة للقاعدة التشريعية.

الجانب الخارجى والجانب الداخلى للقاعدة التشريعية

وسلطة الدولة التى تقف وراء القاعدة التشريعية تمدها بالهيبة والنفوذ ليست شرطاً كافياً لضمان فعاليتها. فجزاء القاعدة القانونية مهما كان شديداً وحاسماً،

لا يستطيع أن يكفل التغلغل الاجتماعي لهذه القانونية في نسيج حياة وعلاقات المجتمع. ولذلك يميز فلاسفة القانون بين جانبين من جوانب النظام القانوني: الجانب الخارجي للنظام القانوني External Aspect والجانب الداخلي له Internal Aspect[1]. فالجانب الخارجي هو ذلك الذى يلاحظه المراقب الخارجي لقواعد هذا النظام، ويتمثل في وجود مجموعة من القواعد القانونية المصحوبة بجزاء سواء أكانت هذه القواعد تتمتع بقدر من الفعالية والكفاءة لحكم العلاقات الاجتماعية أم لا، وسواء حظيت هذه القواعد برضاء أعضاء الجماعة أم أنها تعتمد فى تطبيقها على عنصر القهر والإجبار. أما الجانب الداخلي للقاعدة القانونية فهو ذلك الجانب الذى لا يدركه إلا المخاطبون بأحكام القاعدة القانونية عندما يستشعرون أن أحكام هذه القاعدة أصبحت جزءاً لايتجزأ من إدراكهم لنموذج علاقاتهم بالآخرين، وعندما يوقنون أن امتثالهم لها هو شرط ضروري ولازم لاستقامة حياتهم الاجتماعية. عندئذ فقط عندما يتوفر الجانب الداخلي للقاعدة القانونية والتشريعية ونستطيع أن نقول، باطمئنان، إن التشريع ليس مجرد أداة من أدوات القهر بل هو وسيلة لتحقيق المصلحة. إنه نفس الفرق بين القوة والعدل.

التشريع والضبط الاجتماعي

التشريع إذن هو وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي، أى أنه أداة لضبط السلوك والتحكم فيه داخل المجتمع، شأنه فى ذلك شأن العرف، والدين، والأسرة ووسائل الإعلام، والمدرسة، وغير ذلك من أدوات ومؤسسات ضبط السلوك الاجتماعي. ودون الدخول فى الخلافات القائمة بين مدارس علم الاجتماع حول تعريف الضبط الاجتماعي فهو قدرة المجتمع على حمل الأفراد على تشكيل سلوكهم على نحو معين، تحقيقاً لأهداف معينة، ومصالح محددة، يرى ترجيحها فى مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعي.

---

(١) انظر: H.L. A. Hart, The Concept of Law, Oxford, 1961, pp. 126-127. وانظر شرحاً لهذه الفكرة فى كتابنا، الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، القاهرة ١٩٨١، ص ١٥٦ وما بعدها.

وبهذا المعنى فإن التشريع الكفء الذى يرجى له تحقيق أهدافه لا يجب ـ كما أسلفنا ـ أن يستند فى فاعليته إلى مجرد الجزاء المادى الذى يلحق بالقاعدة التشريعية لتأمين الامتثال لأحكامها، بل يجب أن يعمل على استنهاض الاقتناع الذاتى لأعضاء المجتمع بأهمية التشريع لهم وفائدة تطبيق أحكامه على علاقاتهم.

ومن هنا فإن المشرع الرشيد لا يجب أن يركن ويطمئن إلى مجرد سلطته فى سن التشريعات، وإلى ما يلحق بهذه التشريعات من مختلف أنواع الجزاءات، لأن كل هذه المظاهر وإن كانت كافية للتشريع كأداة للقهر، إلا أنها ليست كافية لتحقيق وظيفة التشريع فى ضبط السلوك الاجتماعى.

فلابد للتشريع الكفء الرشيد أن يراعى مجموعة من المعطيات الثقافية والاجتماعية عند خروجه إلى حيز الوجود، وأن يهدف إلى تحقيق أهداف اجتماعية مشروعة يقبلها المجتمع ولا يرفضها.

وقد شغلت قضية القيود التى تقيد مضمون القانون الوضعى أو التشريع وغاياته، شغلت هذه القضية الفكر القانونى منذ فجر التاريخ. وقامت نظريات القانون الطبيعى بمضامينها المختلفة والمتباينة منذ عصر فلاسفة اليونان وحتى العصر الحديث بأكثر الأدوار أهمية فى محاولة فرض القيود الأخلاقية والاجتماعية على المشرع الوضعى حتى يخرج تشريعه تشريعاً عادلاً. فتحدث فلاسفة اليونان عن القانون الطبيعى الذى يكمن فى جوهر الأشياء، والذى يجب على القانون الوضعى أن يتحذيه. وأقام فلاسفة العصر الوسيط المقابلة بين القانون الأزلى والقانون الإلهى والقانون الطبيعى والقانون الإنسانى (سانت توماس الأكوينى)، كما جعل سانت أوغسطين من القانون السائد فى مدينة السماء نموذجاً للقانون الذى سنه الإنسان فى مدينة الأرض. وفى العصر الحديث جعل فلاسفة الحقوق الطبيعية من هذه الحقوق غير القابلة للتنازل عنها قيداً على السلطة السياسية عند قيامها بسن تشريعاتها الوضعية. وهذه النظريات الأخيرة هى أساس المفهوم المعاصر لحقوق الإنسان، باعتبار أن هذه الحقوق لصيقة بالإنسان فى حالة الفطرة، ولم يتنازل عنها للسلطة السياسية، وبالتالى لا يجوز للتشريع الوضعى أن يعتدى عليها.

وقضية صحة ما تطرحه هذه النظريات من أفكار من الناحية التاريخية أو الواقعية ليست قضية مطروحة على بساط البحث الآن، وإنما تهمنا الإشارة إلى أن محاولات فرض قيود أخلاقية، أو حتى قيود نفعية على المشرع الوضعى، هى محاولات لم تتوقف طوال رحلة التاريخ الإنسانى.

ليس لنا إذن عند حديثنا عن العملية التشريعية فى مصر أن نكتفى بتناول التشريع كمعطى سلطوى لا نملك حياله إلا التسليم والانصياع، بل علينا أن نتقدم خطوة أكثر إيجابية من ذلك بتأمل شروط فعالية التشريع، أى الشروط التى بدونها لا يمكن للتشريع أن يؤدى وظيفته كأداة فعالة من أدوات الضبط الاجتماعى، وقد رأينا أن ذلك يتحقق من خلال مدخلين:

أولهما: التشريع والديموقراطية.

وثانيهما: العمومية والتجريد فى التشريع من الناحية الموضوعية

التشريع والديموقراطية

والمبدأ الديموقراطى الذى هو شرط لكفاءة التشريع وفاعليته يحيط بالتشريع من جانبيه:

من حيث مصدره، بحيث يتطلب أن يكون المجلس التشريعى منتخباً بطريقة ديموقراطية، وأن تكون عملية وضع التشريع ذاته قد تمت داخل المجلس بأسلوب ديموقراطى، ومن حيث هدفه، بأن يكون الهدف النهائى للتشريع ترسيخ الديموقراطية وإشاعة مناخها داخل المجتمع، ولا يغنى المصدر الديموقراطى للتشريع كما لا يغنى الأسلوب الديموقراطى فى وضع التشريع عن ضرورة أن يكون التشريع ذا هدف ديموقراطى، والعكس أيضاً صحيح.

والديموقراطية كقيمة تحيط بالتشريع على هذا النحو لا ينظر إليها كمجرد قيمة سياسية فاضلة تؤمن حق المواطنين فى المشاركة السياسية، ولكن وبالدرجة الأولى كشرط ضرورى حتى يكون التشريع الصادر عن المجلس التشريعى تشريعاً فعالاً يؤدى دوره المنوط به فى ضبط العلاقات الاجتماعية، بما يحقق العدل للمواطنين، والاستقرار للمجتمع.

وغيبة قيمة الديموقراطية من التشريع تؤدى إلى اغتراب التشريع عن الواقع الاجتماعى بمعنى أن يصبح للتشريع المظهر الخارجى للقاعدة القانونية دون أن يكتسب خصائص الجانب الداخلى لهذه القاعدة، والذى يتمثل فى إحساس المواطنين بضرورة تطبيق نص التشريع لما يحققه من فائدة لهم، فيصبح التشريع بهذا تشريعاً بالجبر وليس تشريعاً بالاقتناع، فإذا خفت سلطة الجبر فى المجتمع لسبب أو لآخر تحول التشريع إلى نص فارغ لا مضمون له.

ولا نريد فى حديثنا عن التشريع والديموقراطية أن نسبق بالحديث التفصيلى عما هو داخل فى مضمون مباحث خارج إطار هذه الدراسة، خاصة ذلك المبحث المتعلق بالتشريع السياسى، ولكن يكفينا فى هذا المقام أن نشير فى عجالة إلى أن أياً من الدساتير المصرية المتعاقبة بدءاً من دستور سنة ١٩٢٣ حتى دستور ١٩٧١ لم يوضع بطريقة ديموقراطية صحيحة. فلم يتم وضع دستور فى التاريخ المصرى بواسطة هيئة تأسيسية انتخبها الشعب، بل كل الدساتير المصرية بلا استثناء وضعتها لجان شكلتها الحكومة، وكانت هذه اللجان قبل يوليو ١٩٥٢ يغلب على عضويتها كبار ملاك الأراضى الزراعية والوجهاء والأعيان.

فدستور ١٩٢٣ الذى يتغنى الكثيرون بديموقراطيته وليبراليته وضعته لجنة من ثلاثين عضواً، شكلتها وزارة عبد الخالق ثروت، يتصدرهم الوجهاء والأعيان، أطلق عليها سعد زغلول لجنة الأشقياء، لأنه كان يرى أن الدستور يجب أن تضعه جمعية تأسيسية منتخبة، وليست لجنة حكومية.

ورغم المضمون الليبرالى الذى احتواه دستور ١٩٢٣، إلا أن تجربة التاريخ المصرى الحديث والمعاصر أثبتت أن النصوص الليبرالية لا تعنى شيئاً مالم تحرسها إرادة شعبية واعية قادرة على صون ديموقراطيتها من الاعتداء عليها أو انتهاكها.

ففى مجتمع يرسخ أغلب أعضاؤه فى أغلال الأمية والفقر تصبح كل النصوص التشريعية ذات المضمون الديموقراطى مجرد واجهات براقة لا تعنى شيئاً على أرض واقع قفر مجدب.

ومن هنا، فإن علاقة التشريع بالديموقراطية لا يكفى فيها أن يعلن النظام السياسى أخذه بأسباب الديموقراطية الليبرالية بمفهومها الحديث، بل لابد مع ذلك

وقبل ذلك من توفير الشروط الاجتماعية للديموقراطية، فالديموقراطية أولاً وأخيراً هى حق الشعب فى الاختيار، ولن يكون الشعب قادراً على الاختيار إلا إذا كانت إرادته بريئة من عيوب الإرادة، وأول عيب من عيوب الإرادة الشعبية الجهل والأمية والعصبية والقبلية والطائفية والتخلف الاجتماعى والاقتصادى.

ومن هنا تصبح قضية التنمية بمعناها الشامل لصالح القاعدة العريضة من الجماهير شرطاً لكفاءة التشريع، مادامت إشاعة الديموقراطية مشروطة بإحداث هذه التنمية، ومادام التشريع الكفء الفعال معلقاً على وجود ديموقراطية حقيقية.

أما بعد قيام ثورة ١٩٥٢ فقد تراجعت قضية الديموقراطية - بمعناها الليبرالى الشكلى - إلى مؤخرة اهتمام صانعى السياسة المصرية، وبالتالى تحولت الدساتير المصرية المؤقتة منها والدائمة إلى صياغات كلية لما يراه القادة العسكريون من ضوابط للحركة السياسية والاجتماعية. وتحول التشريع، حتى ولو كان صادراً عن مجالس تشريعية منتخبة انتخاباً صورياً، إلى تعليمات صادرة من القيادة العسكرية تفرغ خبراتها وتصوراتها (مستعينة بمجموعة التكنوقراط) عما يجب أن يكون عليه السلوك الاجتماعى فى ضوء التحديات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تواجهها فى كل مرحلة تاريخية معينة.

ولا نقصد بذلك أن نقدم للقارئ تحليلاً للتشريعات التى صدرت منذ الثورة من وجهة نظر علاقة التشريع بالديموقراطية، ولكن يهمنا أن نشير إلى أن غيبة الديموقراطية كقيمة تشريعية عن تشريعات ثورة يوليو ١٩٥٢، رغم ما حققته هذه التشريعات من تغييرات جذرية فى البنية الاجتماعية والاقتصادية للبلاد، هو الأمر الذى جعل هذه التشريعات كالأشجار الباسقة التى لا جذور لها، ومكنت عوامل التغيير من العصف بها دون مقاومة تذكر، مع اختلاف التوجهات السياسية والاجتماعية للقيادة المصرية منذ عام ١٩٧١ بعد رحيل عبد الناصر. وهذا الانقلاب التشريعى الذى شهدته البلاد منذ ذلك الوقت هو خير دليل على علاقة التشريع بالديموقراطية، باعتبار أن الديموقراطية شرط رئيسى لكفاءة التشريع ورسوخه فى البنية الاجتماعية. بل إننا نجازف بالقول إن إحدى السمات التاريخية للسياسة التشريعية فى مصر هى مخاصمة التشريع المصرى للديموقراطية

منذ زمن الفراعنة وحتى العصر الحديث.

ولا نريد أن نذهب بعيداً في أغوار التاريخ لرصد العلاقة بين التشريع من ناحية والديموقراطية وحقوق الإنسان من ناحية ثانية، ولكن يكفينا أن نذكر بما هو معروف من أن المعارضين السياسيين في مصر الإسلامية كانوا يسمون بالبغاة وأهل الفساد، وكانت تنزع ولاية عقابهم من قضاة الشرع، وتترك للولاة الذين كانوا يعاقبون على هذه الجرائم بالقتل باعتبارها من جرائم السياسة[١].

بل حتى عندما هبت رياح الليبرالية على مصر في النصف الأول من هذا القرن، نجد النظام القانوني يطارد كثيراً من الحقوق الأساسية التي يجب أن تكون بمنأى عن الانتهاك التشريعي، ومحلاً للحماية التشريعية، فمنذ بداية القرن توالت التشريعات التي تصادر الحقوق الديموقراطية للمواطنين بدءاً من القانون رقم ٢٨ لسنة ١٩١٠ ثم قانون التجمهر رقم ١٠ لسنة ١٩١٤ الذي عاقب المتجمهرين إذا زاد عددهم عن خمسة ولم يمتثلوا لأمر رجال السلطة بالتفرق، ثم قانون التظاهر رقم ١٤ لسنة ١٩٢٣، وقانون المطبوعات رقم ١٦ لسنة ١٩١٠، ثم القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٢٣ بتعديل المادة ١٥١ من قانون العقوبات بتوقيع عقوبة السجن على كل من نشر الأفكار الثورية المغايرة لمبادئ الدستور. ومع بداية سنة ١٩٥٩ صدر عدد كبير من التشريعات المقيدة للحريات سلطت على كل القوى السياسية المعارضة، واستمرت هذه السياسة التشريعية ثابتة لدى المشرع المصري، تستوي فيها الفترات التي أخذت فيها مصر بنظام التنظيم السياسي الواحد مع الفترات التي أخذت فيها بنظام تعدد الأحزاب. إذ ظلت التشريعات تصدر لفرض القيود على الحركة السياسية بالبلاد غير عابئة بالحقوق الأساسية للمواطنين التي نصت عليها المواثيق الدولية.

ولأن السياسة التشريعية في تاريخ مصر الحديث كانت في مجملها سياسة معادية للديموقراطية، أو على أقل تقدير لا تسمح بإشاعة المناخ الديموقراطي، واحترام حقوق الإنسان بالقدر المطلوب داخل المجتمع، فقد أدى ذلك إلى أن

---

(١) راجع (المادة ١٢٤) من التقنين الجنائي العثماني، منشور في كتابنا، التاريخ الاجتماعي للقانون في مصر الحديثة، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٢٩.

أصبحت المجالس التشريعية بقدر أو بآخر، خاصة بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، مجالس تفتقر إلى التمثيل الحقيقى لمختلف شرائح الأمة، ولا تنعكس فيها التيارات الفكرية ومختلف المصالح الاجتماعية التى يموج بها المجتمع، وتدين بولائها وبإمكانية وجودها واستمرارها فى أداء وظيفتها للسلطة التنفيذية، الأمر الذى أوجد فى الحياة السياسية المصرية تبعية حقيقية وفعلية من السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية، حتى ولو نصت الدساتير على الفصل بين السلطات واستقلالها.

هذه التبعية الفعلية من السلطة التشريعية للسلطة التنفيذية انعكست على السياسة التشريعية فى أمرين: أولهما أن التشريعات المصرية فى أغلبها لا تصدر عن حوار ديموقراطى حر تشارك فيه كافة الشرائح الاجتماعية المعنية بأمور التشريع، وثانيها افتقار عدد من التشريعات إلى صفة العمومية والتجريد بمعناها الموضوعى، وكلا الأمرين بلا شك يفقدان التشريع فاعليته وكفاءته وقدرته على إثبات جدارته فى حكم العلاقات الاجتماعية التى سن من أجل تنظيمها. وسنركز الآن على ما نقصده بالمعنى الموضوعى لصفة العمومية والتجريد.

العمومية والتجريد من الناحية الموضوعية

دأب رجال القانون فى شروحهم على تعريف القاعدة القانونية بأنها قاعدة عامة ومجردة، فهى قاعدة عامة لأنها تطبق على كل حالة تتوافر فيها شروط تطبيقها. فلا يتصور أن تطبق القاعدة القانونية إذا تحققت شروطها على بعض الحالات دون البعض الآخر، وفقدان القاعدة القانونية لعموميتها يعدم تماماً أهليتها لتنظيم السلوك الاجتماعى. لأن هذا التنظيم يفترض مبدئياً الالتزام بمبدأ معاملة الحالات المماثلة معاملة مماثلة والقاعدة القانونية قاعدة مجردة بمعنى أنها لم تنشأ أو لم تصدر لتطبق على شخص بذاته، أو على حالة بعينها، وإنما صدرت بناء على فهم متجرد للصالح العام يتجرد من أمثلة وحالات بعينها.

إلا أن الفقهاء الشكليين للقانون، أى الذين يقتصرون فى فهم القانون وتقييمه على النظر إلى الشكل دون المضمون، يكتفون بتطلب توافر العمومية والتجريد فى شكل القاعدة القانونية، دون أن يعبأوا بالنظر إلى باعث المشرع، أو إلى تقييم النوايا الحقيقية التى دفعت المشرع إلى إصدار تشريع ما، مع أن النظر إلى هذا

الباعث وإلى تلك النوايا قد يؤدى إلى أن نكشف أن كثيراً من تشريعاتنا الحديثة تفتقر إلى العمومية والتجريد من الناحية الموضوعية.

ونقصد بافتقار التشريع للعمومية من الناحية الموضوعية أن النص التشريعي العام قد يورد على تطبيق قاعدته العامة مجموعة من الاستثناءات، أو يجيز لجهة التطبيق إيراد هذه الاستثناءات، الأمر الذى يفقد القانون - رغم احتفاظه «بعموميته الشكلية» تلك العمومية فى التطبيق الفعلى، خاصة إذا كان يحال فى تحديد الاستثناء إلى مطلق تقدير السلطة التنفيذية، الأمر الذى يفقد القاعدة القانونية من الناحية الفعلية صفة العمومية، وينال من مبدأ الشرعية فى الصميم. وظاهرة إجازة الاستثناء من تطبيق القاعدة القانونية ظاهرة منتشرة فى تشريعاتنا الحديثة، كما نلاحظ عند دراستنا للواقع التشريعي فى مصر فى المبحث التالى.

كما أن خبرتنا مع مشرعنا الحديث علمتنا أنه كثيراً ما يظهر خلاف ما يبطن، ويعلن خلاف ما يسر بأن يدعى أن القاعدة التشريعية التى يضعها هى قاعدة «مجردة» عن حالات فردية محددة، فى حين يكون الباعث على وضع هذه القاعدة معالجة حالة فردية محددة ومعلومة للمجتمع. بل أنه فى حالات كثيرة لا يعبأ مشرعنا الحديث بالكتمان، فيجهر بأن تشريعاً ما هو تشريع محكوم بحالة محددة وبظروف محددة.

وثمة أمثلة عديدة على تشريعات تصدر لمعالجة حالات واقعية: منها القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى الذى تقضى المادة الخامسة منه بحظر مباشرة الحقوق السياسية على المحكوم عليهم فى الجناية رقم ١ لسنة ١٩٧١ مكتب المدعى العام الخاصة بمن شكلوا مراكز القوى بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢.

بل يصدق الأمر (افتقاد العمومية والتجريد) على بعض مواد الدستور نفسه، فالمادة ٧٧ من دستور سنة ١٩٧١ كانت تحصر مدة انتخاب رئيس الجمهورية فى مدتين كل منهما ست سنوات لا يجوز تجديدها، ثم عدلت هذه المادة فى استفتاء ١٩٨٠ لاعتبارات سياسية فى ذلك الوقت ليست خافية على أحد صرحت بها مذكرة التعديل دون مواربة.

كل هذه التشريعات وغيرها أياً كان مضمونها، عادلاً أو غير عادل، ديموقراطياً أو غير ديموقراطى، يلاحظ عليها من حيث الفن التشريعى أنها خلطت بين صنعة التشريع وصنعة التنفيذ، فالسبب فى القرار الإدارى الفردى هو حالة فردية واقعية تفصح جهة الإدارة عن إرادتها تجاهها بمناسبة تسييرها لمرفق عام. أما السبب فى العملية التشريعية فهو وضع تنظيم للعلاقات الاجتماعية فى مجال محدد من مجالات هذه العلاقات يراد له الاستمرار، بصرف النظر عن ملابسات الحالات الواقعية الوقتية والعارضة. وعندما تقوم السلطة التشريعية باستعمال التشريع لمواجهة حالات لحظية طارئة فإنها تكون قد انحرفت بوظيفة التشريع ليقوم بوظيفة التنفيذ.

وغنى عن البيان أن ظاهرة التشريعات غير المجردة هذه من شأنها أن تفقد التشريع صفة الثبات والاستقرار، إذ ستعتاد السلطة التشريعية وضع التشريعات كلما عنّ طارئ جديد، أو استجدت حادثة. فعندما يفقد المشرع القدرة على التنبؤ بالمستقبل لافتقار الأجهزة التى تقوم بذلك، ولغيبة الحوار الذى يكشف الحقيقة المحايدة، وعندما يصبح التشريع رد فعل تنظيمى لأحداث عارضة يحسن معالجتها بوسائل أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو إدارية، عندئذ تتحول التشريعات إلى تنظيمات قاعدية قلقة تتجاذبها عوارض الأحداث التى يموج بها سطح الحياة الاجتماعية.

وما من شك فى أن افتقاد كثير من تشريعاتنا المعاصرة لصفة التجريد والعمومية، وغلبة صنعة الإدارة والتنفيذ على العمل التشريعى تجد بعض تفسيرها فيما لاحظناه من هيمنة السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية، إذ تغلب آليات هذه السلطة التنفيذية المهيمنة على آليات وتقاليد الصناعة التشريعية. كما تجد تفسيرها أيضاً فى غيبة الديموقراطية الداخلية فى الأحزاب السياسية، الأمر الذى يعلى الانتماء الحزبى لدى عضو المجلس التشريعى على أى اعتبار آخر، حتى ولو كان هذا الاعتبار هو كفاءة التشريع ورشده.

وقد يبادر البعض إلى الرد على ما لاحظناه من افتقاد كثير من تشريعاتنا لصفة العمومية والتجريد بالقول، إن توافر صفة العمومية والتجريد لا يتعارض مع أن

يكون للتشريع سبب يدفع إلى صدوره. وهذا السبب هو ما اصطلح علماء نظرية القانون على تسميته بالمصدر الموضوعى للقانون، أى مجموعة الأسباب الواقعية التى تدفع بالمشرع إلى إصدار قانون ما. ونحن لا ننكر ضرورة أن يكون التشريع مصدراً موضوعياً. ولكننا ننبه إلى أمرين لازمين فى الصناعة التشريعية: أولهما التمييز فى السبب الموضوعى للتشريع بين الحادثة الفردية التى يحسن معالجتها على نحو فردى بقرار إدارى، وبين الظاهرة الاجتماعية المستمرة التى هى موضوع التنظيم التشريعى، فالتشريع أداة لتنظيم الظواهر الاجتماعية الدائمة، وحكمها وليس لمعالجة الظواهر الطارئة إن كانت هناك وسائل أخرى اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو تربوية أو إعلامية متاحة لمعالجة الظاهرة، فالتشريع بما ينطوى عليه من سلطة الدولة فى القهر والإجبار يحسن ألا يلجأ إليه إلا فى نهاية المطاف، عندما تعجز وسائل الضبط الاجتماعى الأخرى عن معالجة الظاهرة.

ثم إننا أيضاً لا ننكر أن التشريع هو تعبير عن المصالح الاجتماعية الراجحة فى المجتمع، وأنه لابد بالضرورة أن يغلب مصلحة فئة اجتماعية على مصالح فئات اجتماعية أخرى، ولكن يجب ألا تتخذ هذه الخاصية من خصائص التشريع للخلط بين المصالح الاجتماعية والمصالح الفردية، فالتشريع يعتبر المصالح الاجتماعية، ولا يقيم وزناً للمصالح الفردية أو الأنانية، لأن هذه لا تصلح أن تكون محلاً للتنظيم التشريعى. ثم إن تغليب بعض المصالح الاجتماعية على البعض الآخر لا يعنى أن نغفل المصالح الاجتماعية الأخرى، لأن جوهر التشريع الرشيد يقوم على الموازنة بين المصالح بما يوفق بينها قدر الإمكان، وعلى الموازنة بين القيم التشريعية، فلا يقبل من نظامنا التشريعى أن ينحاز دائماً لقيمة الأمن والاستقرار على حساب قيمة العدل والحرية، والعكس أيضاً غير مقبول من وجهة نظر الرشد التشريعى.

الجدية التشريعية والالتزام بالقانون

ويتصل بافتقار كثير من تشريعاتنا لصفة العمومية والتجريد من الناحية الموضوعية ما تتسم به بعض التشريعات من أن المشرع عندما أصدرها لم يقصد أن تطبق كلما تحقق حكمها فى الواقع، بل قصد أن تكون مجرد نصوص زاجرة، أو قواعد تهديدية تطبق أحياناً، وتغفل غالباً وفقاً لمشيئة السلطة العامة.

ولنأخذ على سبيل المثال النصوص القانونية التى تحكم حرية التعبير فى مصر.

ولا أريد أن أثقل على القارئ بتفاصيل قانونية قد تخرج عن اهتمامه ولكنى حسبى أن أشير إلى هذا الكم الهائل من النصوص القانونية الموجودة فى قانون العقوبات بتعديلاته المختلفة وفى العديد من القوانين الخاصة، والتى تضع قيوداً، على ممارسة حرية التعبير والتى تجرم كثيراً من صور هذه الممارسة والتى تفرض عقوبات سالبة للحرية متدرجة فى قسوتها على ارتكاب هذه الجرائم. ومن ذلك على سبيل المثال تجريم تحبيذ أو ترويج المذاهب التى ترمى إلى تغيير مبادئ الدستور الأساسية أو النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية، وتجريم الدعوة إلى تعطيل أحكام الدستور، أو القوانين أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من ممارسة أعمالها، وتجريم التحريض على عدم الانقياد للقوانين أو أمر من الأمور التى تعد جناية أو جنحة بحسب القانون، والجهر بالصياح والغناء لإثارة الفتن، وإذاعة أخبار أو بيانات أو شائعات كاذبة أو مغرضة، وبث دعايات مثيرة من شأنها تكدير الأمن العام، أو إلقاء الرعب بين الناس.

أما عن الباب الرابع عشر من الكتاب الثانى من قانون العقوبات وهو عن الجرائم التى تقع بواسطة الصحف، فالمحظور فيه يسع كل شيء كالتحريض على قلب نظام الحكم وعلى كراهيته أو الازدراء به وترويج المذاهب التى ترمى إلى تغيير الدستور أو المبادئ الأساسية للهيئة الاجتماعية، وتصنيع وحيازة صور من شأنها الإساءة إلى سمعة البلاد، ونشر أمور من شأنها التأثير فى القضاء أو الشهود أو رجال النيابة أو الموظفين العموميين بشأن دعوى مطروحة أمام القضاء، ونشر الأخبار الكاذبة أو الأوراق المصطنعة أو المزورة أو المنسوبة كذباً للغير إذا كان من شأنها تكدير السلم العام أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة. وتحريف ما جرى فى الدعاوى وما منع نشره، ونشر المرافعات والأحكام المحظور نشرها، ونشر مداولات المحاكم، وتحريف ما جرى فى الجلسات العلنية، ونشر ما جرى فى جلسات البرلمان السرية، أو نشر ما جرى فى الجلسات العلنية بغير أمانة. أما قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى فهو يؤثم أى دعوة يكون هدفها مناهضة المبادئ التى قامت عليها ثورة ٢٣ يوليو، أو الترويج لمذاهب ترمى لمناهضة النظام الاشتراكى

الديموقراطى ومبادئ ثورة ١٥ مايو ١٩٧١، والتى تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة والسلام الاجتماعى والوحدة الوطنية.

تلك هى عينة مختصرة لبعض النصوص القانونية المتناثرة هنا وهناك فى بطون التشريعات والقوانين والتى تضع القيود والضوابط التى من خلالها يرسم المشرع إطار حرية التعبير وحرية الصحافة، وواضح من مطالعة هذه النصوص وغيرها توافر عدد من السمات العامة، وهى سمات ضارة بوظيفة التشريع فى حكم العلاقات الاجتماعية.

أولها: أن هذه النصوص لا تجرم سلوكاً ظاهراً منضبطاً، وهذا هو الشرط الأوّلى من شروط الشرعية الجنائية، وإنما تجرم أوصافاً مطاطة تسمح لسلطة التحقيق والاتهام أن تفهمها على هذا النحو تارة، وعلى نحو آخر مخالف، بل ومناقض تارة أخرى.

ثانيها: أن هذه النصوص معيدة مزيدة ومكررة، فبعضها يعيد ما جرمه البعض الآخر ويزيد ويتوسع أو يضيق فيه، فهى ظاهرة زئبقية فى التنظيم التشريعى لحرية التعبير، بحيث إذا أفلت صاحب الرأى من نص أمكن إخضاعه لنص آخر.

ثالثها: أن أغلب هذه النصوص قد وضع ليس انطلاقاً من تصور مفهوم عام استقر عليه المجتمع لحدود وضوابط حرية التعبير والنشر وإنما لمواجهة مغرقة فى خصوصيتها لحالات محددة وجدت فى حينها ومضت وانقضت. والنتيجة التى تترتب على ذلك أن ظروف الواقع تتغير وتبقى النصوص التشريعية شاخصة فى بلاهة مضحكة لا تعرف حقيقة ماذا نفعل بها أو تفعل بنا. ويكفى أن أشير هنا إلى تجريم الدعوة إلى مناهضة مبادئ ثورة ٢٣ يوليو و١٥ مايو لنعلم أن مشرعنا يعبث ويهزل فى مقام الجد ويقول ما لم يعن وما لا يعنى.

وأصل كثير من مظاهر الداء التشريعى فى مجتمعنا أننا حينما نشرع لتنظيم ظاهرة اجتماعية ما، ولتكن حرية الصحافة مثلاً، لا ننطلق من تصور مسبق متفق عليه عن فلسفة التشريع، وهى هنا تتعلق بالعلاقة بين السلطة والأمن والحرية، وإنما نعالج كل حالة تفصيلية مستجدة بحكم تفصيلى مستجد دونما نظر إلى ما إذا كانت هذه الحالة حالة عامة أو خاصة، دونما نظر إلى ما إذا كان هذا الحكم

صالحاً للتطبيق على المدى الطويل أم لا. فأصبح تشريعنا ليس ثوباً مهندماً يليق بمجتمعنا، وإنما رداء مرقعاً تتراكم ثناياه وتتبعثر وتتكوم أطرافه وحواشيه، وقد برَع فى صناعة هذه الرقع القانونية البذيئة فريق ممن اصطلح على تسميتهم حديثاً «بترزية القوانين» وهم فى حقيقة الأمر مرقعو القوانين لستر عورات يراد سترها.

وفى ظل هذه النصوص المتكأكئة على حرية النشر والتعبير فى مصر، كيف تُمارَس هذه الحرية فعلاً؟ قول واحد أنها تمارس متحررة من كل هذه النصوص أو من معظمها. فصحافتنا تطالعنا كل يوم بكتابات تناهض ثورتى ٢٣ يوليو و١٥ مايو وماسبقها وماالحقها من ثورات، وتطالعنا كل يوم بدعوات لكراهية نظامنا الاجتماعى ودعوات لتغيير مبادئ الدستور ومبادئ الهيئة الاجتماعية، وتجهر ميكروفونات ميادين وشوارع العاصمة والأقاليم بالصياح والهتاف المثير للفتن، أما عن تحالف قوى الشعب العاملة والسلام الاجتماعى والوحدة الوطنية فقد أصبحت هذه الأمور مطية مفضلة تمتطيها صحف بعينها كلما عن بها المرور فى طريق مصادرة الرأى والفكر.

فالقانون موجود يعلن عن نفسه لكل من يطلّع على نصوصه، والواقع المخالف موجود يعلن عن نفسه لكل من يعيش على أرض مصر، ورغم أن هذا القانون وذاك الواقع نقيضان لا يجتمعان، فلا القانون ضاق بالواقع وانزوى إلى حيز الإلغاء والفناء، ولا الواقع اصطدم بالقانون بوصفه واقعاً غير قانونى وغير مشروع، وإنما تعايش القانون الصارم مع الواقع الذى لا يعبأ به، وكأنما القانون وضع لمجتمع آخر، وكأن المجتمع يرى أن هذا القانون يخص أناساً آخرين، تعايش القانون مع الواقع المناقض له على أرض مصر مثلما يجاور مجرى النيل تخوم الصحراء، ومثلما يتعايش الخصب مع الجدب.

والأمثلة التى قدمناها للنصوص القانونية المنظمة لحرية التعبير والنشر تجد نظيراً لها فى الكثير من فروع نظامنا القانونى، ومجالات حياتنا الاجتماعية: قانون قاهر كاسر، وواقع يخالف القانون فى تحد غير مكترث.

كما أن الأمثلة على ظاهرة اللغو القانونى هذه فى حياتنا الاجتماعية كبيرة نستطيع أن نقدم لها الأمثلة تلو الأمثلة، وهى لا تقتصر فقط على مجال الحريات

والحقوق العامة، وإنما تتغلغل فى أدق أدق تفصيلات حياتنا الاجتماعية فى تنظيم المهن والحرف وفى شئون المرافق والمحليات وفى شئون التموين والتجارة والصحة، نصوص قانونية ولائحية يسلم الجميع أن موضعها متحف القانون، ومع ذلك تبقى قائمة تعايش الواقع المخالف لها.

ويجب مادمنا نعيد النظر فى كثير مما تعودنا عليه وألفناه ألا نستسلم لهذه الظاهرة، فهى ظاهرة مرضية ضارة اجتماعياً وخلقياً فى نفس الوقت.

فهى أولاً تسلب القانون وظيفته الأساسية فى التنظيم الاجتماعى، وترتيب شئون المجتمع على نحو يتسم بالجدية والرشد والعقلانية. ويتحول القانون فى وظيفته التنظيمية المعروف بها فى كل المجتمعات إلى وظيفة خطابية. وهذا داء اجتماعى وبيل.

وهذه القوانين غير الجادة، أى التى يعلم الناس أنها ما شرعت لتطبق، وإنما شرعت للتهديد، إنما تقدم للناس تبريراً خلقياً لعصيان القانون فى مجمله ما كان منه جاداً أو غير جاد. لأنه مادامت عادة التجاوز عن تطبيق القانون هى عادة معتبرة فى فلسفة التشريع، فلا يمكن أن نلوم الناس بعد ذلك إذا ما التزموا هذه العادة فى سلوكهم اليومى. وهكذا يجد المواطنون لعصيانهم القانون تبريراً من روح القانون ذاته، وبروح هذا القانون تعم الفوضى وتحترق الشرعية.

ثم إننا بهذا العبث القانونى نفارق بين القانون والعدل مفارقة تسقط هيبة الدولة، وتفسد على الناس ضمائرهم. فإذا أردنا يوماً ما، ولسبب ما، أن نطبق النصوص التى اعتاد الناس على عدم تطبيقها، فيثور السؤال على ألسنة الباحثين عن العدل: لماذا نطبق اليوم قانوناً اتفقنا على عدم تطبيقه؟ وبهذا يصبح تطبيق القانون نقيض العدل، ويصبح الالتزام بالشرعية مثاراً للتساؤل الاجتماعى. ثم إننا نترك من الناحية الفعلية واقعنا الاجتماعى متحرراً من أى ضابط قانونى، فلا نحن شرعنا له القانون القادر على تنظيمه، والذى نعقد العزم على تطبيقه، ولا نحن أعفينا الناس من مسئولية الالتزام بقانون لا يطبق، وتلك هى مأساة الشيزوفرانيا الاجتماعية.

ولا يأخذ مجتمعنا من هذه القوانين الصارمة المقيدة للحقوق والحريات العامة،

والتى تطبق فى الواقع، حيث ينعم الناس فعلاً بقدر من الحقوق والحريات أوسع بكثير مما ينص عليه القانون، لا يأخذ مجتمعنا من هذه القوانين إلا سوء السمعة فى المحافل الدولية المهتمة بحقوق الإنسان، حيث يتردد أن نظامنا القانونى يصادر هذه الحقوق، فى حين أن نظامنا الاجتماعى فى الواقع أكثر تسامحاً وأبعد عن التشدد، فماذا نقول على نظام قانونى يصر على أن يصف نفسه بصفات هو عازف عنها فى الواقع؟

إن تأمين صفة العمومية فى نظامنا القانونى بمعناه الموضوعى هو شرط لابد منه، لكى نضمن لهذا النظام الفاعلية فى التطبيق، أى لكى نضمن التزام المواطنين فى تعاملهم اليومى بأحكام القانون.

وظاهرة عزوف المواطنين عن الالتزام بالقانون هى ظاهرة تاريخية مبعثها عدم اقتناع الناس بأن القانون عام يطبق على الجميع.

ويحدثنا الجبرتى فى عجائب آثاره عن كثير من حملات الانضباط هذه التى كان يقوم بها بين الحين والآخر الوالى أو صاحب الشرطة أو المحتسب لحمل المواطنين عن طريق الإيذاء البدنى الجسيم على الامتثال للأوامر والغرامات، وتنتهى الروايات المتعددة للجبرتى فى هذا الشأن بعبارة تكاد تكون محفوظة لديه، إذ يقول «وعاد كل شىء إلى مثل ما كان عليه وزيادة».

هذا النوع من الخبرة التاريخية للمصريين فى الانضباط شىء، والانصياع الطوعى عن رضا واقتناع لحكم القانون، بحيث تتغلغل أحكام القانون فى عادات المواطنين اليومية وأخلاقهم المتعارف عليها، شىء آخر، والفارق بين هذا وذاك هو الفارق نفسه بين من يُقرعون بالعصا وبين من تكفيهم مجرد الإشارة، فكيف السبيل لأن يحدث تغيير جذرى وتاريخى فى الوقت نفسه فى سلوكنا الاجتماعى بحيث يصبح هذا السلوك محكوماً عن طواعية بقواعد قانونية لا نحس نحوها بالاغتراب والنفور ولا تطبق تارة بمنطق الأمر والامتثال والتهديد وتعصى تارات وتارات أخرى بمنطق الإفلات والتحايل والأنانية الفردية.

الأمر فى ظنى يتجاوز مجرد حملات «الانضباط» الطارئة التى تعودنا عليها نحن المصريين وخبرنا التعامل معها ومناورتها ومحاورتها منذ أيام المحتسب

مصطفى كاشف كرد فى عهد محمد على الذى كان يقعد صناع الكنافة على صوانيهم التى على النار ! إلى أيام حملات المرور والنظافة والقبض على المتهمين الهاربين وتنفيذ الأحكام ومراقبة الأسواق فى زماننا الراهن، فليس المطلوب لإصلاح أحوالنا الاجتماعية أن تكشر السلطة عن أنيابها بين آونة وأخرى، لتعلن للمجتمع وجودها، ثم تذهب فى سبات عميق، وإنما المطلوب لإحداث الانعطاف التاريخى فى نظامنا الاجتماعى نحو الرقى والحضارة الحقة أن نعيد صياغة العلاقة النفسية للمواطنين بالدولة والقانون والشرعية، بحيث تحل الضرورة الاجتماعية محل الجبر الاجتماعى، ويحل الاقتناع محل الخوف، ويحل الإحساس بالمنفعة محل الإحساس بالقهر.

وأول الطريق إلى إعادة صياغة العلاقة النفسية بين المواطنين والقانون هو أن تثبت الدولة بكل أجهزتها ومؤسساتها (والدولة فى مصر هى مفتاح أى تغيير اجتماعى منشود) أن تثبت أنها جادة حقاً فى تعاملها مع النظام القانونى، وأن تظهر هذه الجدية سافرة دون مواربة أو مهادنة فى مجال وضع القانون، وفى مجال تطبيق القانون بواسطة السلطة القضائية، وفى مجال تنفيذ القانون بواسطة رجال التنفيذ.

الاستثناء من القانون

ففكرة الشرعية فى صميم مفهومها هى فكرة ملازمة لمبدأ العمومية والمساواة أمام القانون، ومناقضة تماماً ومتعارضة مع مفهوم الاستثناء من تطبيق أحكام القاعدة القانونية. فالأضرار الاجتماعية الناتجة عن شيوع الاستثناء من القانون أضرار متعددة ومهلكة اجتماعياً. هذه الأضرار تتجاوز مجرد شيوع الإحساس بالظلم لدى من يصيبهم الاستثناء، وتتعدى مجرد استشراء الأنانية الاجتماعية التى تعتمد التميز والتفرد منهجاً للتعامل غير العادل مع القانون، فهى تحدث آثاراً مدمرة فى العلاقة النفسية التى تربط المواطن العادى البسيط الذى لا حول له ولا قوة بنظامه القانونى، فيسعى هو الآخر إلى التهرب من حكم القانون معتمداً على الحيلة والكذب، واستجداء الوساطة والشفاعة. وهكذا يولد القانون الذى يفتقر

إلى عمومية التطبيق ميتاً فى الواقع الفعلى، ولا يطبق إلا لماماً على سيئ الحظ ممن لا سلطان له.. كان هذا السلطان سلطان الجاه أو المال.

وأسوأ ما تكون الاستثناءات من تطبيق القانون تلك التى يصرح بها القانون فى صلب نصوصه ومواده، أى الاستثناء التشريعى، إنه إقرار من القانون بمشروعية هدمه. وهكذا يولد القانون حاملاً جرثومة فنائه التى سرعان ما تقضى عليه عند أول اختبار عملى.

وإذا كانت الشكوى ترتفع من كثرة عدد التشريعات عندنا، وتعدد صور انتهاكها ومخالفتها، وإذا كان البعض منا يتندر بالقدرة الخارقة للمصريين على التهرب من حكم القانون والتحايل عليه، فإن مرجع ذلك فى الأساس إلى ما يصرح به التشريع نفسه، من إمكان تجاوزه والتغاضى عن تطبيق أحكامه فى حالات معينة، وهذه ظاهرة ملحوظة فى كثير من القوانين النافذة بين ظهرانينا فى الوقت الحاضر.

فعندما يقرر القانون حكم القاعدة المطلوب إعمالها، ثم يردف هذا الحكم بعبارة «ومع ذلك» ندرك نحن رجال القانون أن باب الاستثناءات التشريعية قد فتح، وأن مشرعنا وإن كان مشرعاً بليغاً فهو ليس بحازم أو عازم وأنه ليس قوى الشكيمة، وأن ميزان العدل لديه إحدى كفتيه من الحديد والأخرى من الحرير. والأمثلة على هذه الاستثناءات التشريعية كثيرة تستعصى على الحصر، ولا أريد أن أثقل على القارئ بها، ونجدها فى قوانين البناء والتشريعات الاقتصادية والضريبية وتشريعات العاملين التى تفتح نصوصها أبواباً صريحة تحمل لافتات معلنة، أو تعلن عن وجود أبواب ودهاليز سرية موصلة إلى التحلل من حكم القاعدة القانونية.

وإن شئنا لقواعد القانون أن تكون محترمة مهابة من المخاطبين بأحكام هذا القانون، فلابد أن يتبنى مشرعنا مبدأ نبذ الاستثناء التشريعى، وألا يحيد عن ذلك. وقد يقول قائل: وماذا عن الحالات الخاصة فى التشريع، أليس من وظيفة التشريع عند وضعه قواعد عامة أن يقيم اعتباراً للحالات الخاصة التى قد يترتب على تطبيق التشريع عليها تحقيق نوع من الظلم الخاص. وهذا قول حق، ولكن فى

الوقت نفسه لا يمكن أن تكون الحالات الخاصة هذه مبرراً للتوسع في الاستثناءات التشريعية، وباباً ينفذ منه كل من يريد أن يخالف القانون في حماية القانون ذاته. والمسألة في النهاية بحاجة عند وضع التشريع إلى موازنة غاية في الدقة والمهاراة بين العمومية التي يجب أن يتصف بها التشريع، والخصوصية التي تراعي الحالات الخاصة واجبة المراعاة. ولكن الأمر عندنا أن الآية انقلبت عند وضع كثير من التشريعات، بأن أصبحت الخصوصية التي يسمح بها القانون غالبة على العمومية في التطبيق. وتلك هي الفوضى بعينها. لقد كتب أستاذنا الدكتور السنهوري - منذ عقود مضت - بحثاً قيماً لا يحظى بشهرة بحوثه الأخرى عن الانحراف في استعمال السلطة التشريعية، وأحد مظاهر هذا الانحراف تحقيق أهداف غير عادلة، وهل هناك أكثر ظلماً من استهداف التشريع أن يطبق على قوم دون قوم، وأن يفتح الباب لمخالفته ممن يملكون الحظوة والنفوذ.

والنتيجة التي ننتهي إليها أنه في سبيل استقامة مجتمعنا والتزام أفراده بمعايير سلوكية لا حيدة عنها، فإن جهداً حقيقياً وجاداً يجب أن يبذل لتنقية تشريعاتنا من الثغرات التي تفتح أبواب الاستثناء، حتى يصبح القانون عادلاً، وحتى يسترد القانون هيبته، وحتى يطيع المواطنون القانون عن إيمان بأن الحق أحق أن يتبع.

ونحن لا نتوقع من مجلس تشريعي قد تتحكم في توجهات أعضائه اعتبارات المصالح الآنية المباشرة والولاء الحزبي أن يهتم كثيراً برشد قواعد التشريع بحيث تسد فيها أبواب الثغرات في التطبيق. والحل في نظرنا هو ضرورة العودة إلى نظام المجلسين التشريعيين، مجلس الشعب يعبر عن المصالح المتصارعة أو المتوازنة، ومجلس للشيوخ أو للأعيان أو للحكماء تكون إحدى مهامه الكبرى الحفاظ على القيم التشريعية الأصيلة كقيم العدل، والعمومية، والفاعلية، والرشد القانوني، والالتزام بالمبادئ القانونية العامة التي بدونها لا ترقى الشعوب ولا تتقدم. المجلس الأول هو معترك المصالح التشريعية، أما المجلس الثاني فهو الضمير القانوني للأمة ومستودع قيمها النبيلة، بحيث لا يصدر قانون إلا بموافقة المجلسين معاً، وهذا تقليد كان متبعاً في مصر فيما قبل الثورة، ومازال قائماً في العديد من الدول العريقة في الديموقراطية.

الدولة واحترام القانون

والأكثر خطورة من الاستثناءات التشريعية فى النيل من هيبة القانون وتجريده من فاعليته هو أن تنظر أجهزة الدولة المنوط بها تطبيق القانون إلى هذا القانون باستهزاء وازدراء، إما لتحقيق مصالح مباشرة لأجهزة الدولة ذاتها من مخالفة القانون، وإما لتحقيق منافع غير مشروعة.

فالدولة التى تقيم بعض أجهزتها أبراجاً سكنية ضاربة عرض الحائط بقوانين البناء والارتفاعات لن يكون لديها المبرر الأخلاقى فى المطالبة بالتزام المواطنين بهذه القوانين، والدولة التى تمتنع مصالحها عن تنفيذ الآلاف من الأحكام القضائية الصادرة ضدها، أو تقوم بتعطيل تنفيذها أو إطالة أمد المنازعة فيها إنما تقدم نموذجاً للأفراد فى الاستهانة بأحكام القضاء باعتبارها عنوان الحقيقة، لا تتوقع من هؤلاء المواطنين إيماناً حقيقياً بمبدأ المساواة أمام القانون، أو بجدوى الالتزام بالقانون فى تعاملهم اليومى.



الفصل التاسع

عن القانون الذى لا يسود

9

ليست القوانين التى تفرض العقوبات على الجرائم وتقدم المغارم على المخالفات هى التى تربى الأمم وتصلح من شئونها ، فإن القوانين لم توضع فى جميع العالم إلا للشواذ والهفوات والسقطات ، أما القوانين العامة المصلحة فهى نواميس التربية لكل أمة

الإمام محمد عبده

الخير كل الخير أن يخرج المجتمع بالحديث عن قانونه وقضاياه ومشاكله ومعضلات تطبيقه خارج حدود الحوار بين كهنة القانون وشراحه وفقهائه، ليصبح شأن القانون شأناً عاماً حيث دفء الحوار وضوء الثقافة. فذلك وحده هو الكفيل ببحث الحياة فى أوصال النصوص الجامدة. وتقويم ما اعوج من عودها ومن عود المجتمع الذى تطبق فيه.

فمثلما ناضل عامة روما من أجل نشر قواعد القانون على لوحات فى الساحات العامة، حتى لا تظل سراً محفوظاً فى نفوس الكهنة، ليعلم بها الناس وليتحاوروا حولها، ولتكون محلاً للنقد من المخاطبين بأحكامها، نخطو نحن خطوة إلى الأمام لنطرح على غير المشتغلين بمهنة القانون بعض مشاعل أزمة القانون عندنا وبعض مشاكل العلاقة بين قانوننا وواقعنا الاجتماعى المغرق فى تميزه وخصوصيته..

(*) نُشرت بمجلة المصور،العدد ٣٦٢٠، ٢٥ فبراير ١٩٩٤.

ونحن بهذا نلوذ بغير رجال القانون لإصلاح ما اعوج من أمر القانون. لأننا نوقن يقينا لا مدخل للشك إليه أن أحد أهم أسباب ذلك البون الشاسع الذى يفصل بين القانون فى مصر والعالم العربى وبين المخاطبين بأحكامه والمعنيين بأمره، هم نفر من رجال القانون قدموا مهاراتهم الحرفية فى صناعة التشريع وبرعوا فى إفراغ توجهاتها أياً كانت فى شكل قواعد قانونية. دون أن يطرحوا على أنفسهم سؤالاً جوهرياً، يطرحه أهل الحرف الأخرى وهو: هل ما تصنعه أيديهم من منتج قابل للتعامل مع حاجات الناس وشئونهم ورغباتهم أم لا؟ وكانت النتيجة: ركاماً هائلاً من نصوص التشريع تحفل بها المجموعات والنشرات التشريعية لا تطبق فى الواقع ولا يعلم عنها المنوط بهم تطبيقها فضلاً عن المخاطبين بأحكامها شيئاً، وكانت النتيجة أيضاً أن نظامنا القانونى أصبح من الممكن اختزال علاقته بواقعنا الاجتماعى فى الصياغة التالية: قانون لا تطبق كثير من قواعده فى المجتمع، ومجتمع لا تحكم كثيراً من أنشطته قواعد قانونية معروفة ومحترمة من الجميع.

أليس هذا ما أوصلنا إليه حرفيو القانون الذين يباهون بمهارتهم فى إكساب أى

مضمون كان شكل القواعد العامة المجردة الملزمة.. وألسنا على حق كل الحق فى دعوتنا أن تتحول أزمة القانون فى مجتمعنا إلى شأن عام يدخل فى دائرة الاهتمام الجاد لغير رجال القانون من مثقفين ومنتجين وزراع وجنود وغيرهم ممن يعنيهم شأن القانون ويُعنى القانون بشأنهم؟

ودون أن أستبق الحديث، فإننى أطرح على هؤلاء الذين يعنى القانون بشأنهم دون أن يعنوا حتى الآن بشأنه مجموعة من الأسئلة أرجو أن نجيب عنها بصدق وصراحة مطلقة وهى:

السؤال الأول: هل تتوفر لدى هؤلاء الذين يصدر من أجلهم القانون الحد الأدنى من المعلومات الضرورية حول تلك القواعد القانونية المعنية بهم؟ هل تتوفر لدى الموظفين والعمال والمستأجرين والملاك والمزارعين وغيرهم المعلومات الضرورية عن أساسيات قوانين العمل والعاملين وتنظيم العلاقة بين المالك والمستأجر وقانون الزراعة والأحكام العسكرية والشرطة وغيرها؟

السؤال الثانى: هل ينصاع هؤلاء المخاطبون بأحكام القانون إلى هذه الأحكام طواعية وعن رضا أو اقتناع بصرف النظر عما إذا كانت تحقق لهم ميزة مشروعة أم تسلب منهم ميزة غير مشروعة. أى بصرف النظر عن الغنم أو الغرم، لأن الصالح العام مقدم عندهم على الصالح الخاص، أم أنهم يلهثون وراء القانون طلباً لتطبيقه إن كان فى الأمر غنم، ويفرون منه ويهربون من مواجهته ويتحايلون عليه بألف قناع وقناع إن كان فى الأمر غرم والتزام وواجب، لأن الصالح الخاص عندهم مقدم على الصالح العام ولأن القانون عندهم هو ما يحقق النفع الخاص ولا يحقق العدل للجميع والمصلحة للجميع؟

السؤال الثالث: هل القائمون على أمور تطبيق القانون وتنفيذه يبدءون بتطبيق تبعات القانون ومغارمه على أنفسهم قبل أن يطبقوها على مواطنيهم البسطاء أم أنهم يضربون المثل والقدوة فى الاستفادة القصوى من مغانم القانون والفرار من مغارمه؟ فاقتناعهم أنهم ماداموا قائمين على أمر القانون فهم غير معنيين بتبعياته؟

السؤال الرابع: هل القائمون على أمر سن القانون وتشريعه تتوفر لديهم معرفة دقيقة قائمة على أسس علمية وموضوعية باعتبارات الصالح العام محل الحماية

التشريعية وبالأساليب المثلى لتلك الحماية من ناحية فن صناعة القانون. أم أنهم يوافقون على ما يقدم لهم من مشروعات قوانين بصورة آلية أو بعد مناقشة صورية مادام مشروع القانون مقدماً من الحكومة وهى وموظفوها وفقهاؤها أدرى بما يصلح حال العباد من أمر القانون؟

هذه وغيرها أسئلة أوجهها للمعنيين بشأن القانون أو من يعنى القانون بشأنهم. وأقطع أن إجاباتها معروفة لى ولهم وللقارئ وليست مثاراً للخلاف أو الظن. فلا أظن أن أحداً من المخاطبين بأحكام القانون يتوفر لديه مقدار الحد الأدنى من المعلومات عن أحكامه وقواعده، لقد تعلمنا فى كلية الحقوق أنه لا يعذر أحد بجهله القانون. ومع ذلك فإن أغلب مواطنينا يجهلون أحكام القوانين التى تعنيهم. لسبب بسيط وهو أن ملايين عديدة منهم تجهل قراءة نصوص القانون التى تخاطبهم بأحكامها.. ولا يتعرف مواطنونا على قانونهم من خلال انصهار هذا القانون بوعيهم الاجتماعى كما يحدث فى المجتمعات السوية، بل إنهم يتعرفون عليه فقط عندما يخالفون أحكامه ويحق عليهم توقيع جزائه. أى أنهم لا يتعرفون على القانون باعتباره نموذجاً فاضلاً للسلوك بل يفاجئون بهراوته تنهال على ظهورهم عند مخالفة أحكامه. وبالتالى فإن حكم الآية الكريمة: «وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولاً» حكم غير نافذ فى مجتمعنا لأن مواطنيه غير مؤهلين للعلم بمضمون الرسالة ومع ذلك فهم أهل للعذاب والعقاب.

بل إننا نقطع أنه بين شريحة المتعلمين والمثقفين لا يعلم منهم بقواعد القانون التى تخاطبه إلا نزر يسير من الناس يحيطون بنزر يسير من المعرفة، بل إن الأدهى من ذلك، حقيقة لا يعلمها كل المشتغلين بالقانون علماً وتنفيذاً وتطبيقاً، أن أغلب هؤلاء المشتغلين يجهلون كثيراً جداً من قواعد القانون المطبق لأنه لا سبيل إلى الإحاطة بها مع كثرتها وغزارتها وبعثرتها وفقدانها إلى التبويب المنطقى. هذا عن العلم بالقانون فى نظام قانونى لا يعذر المواطنين لجهلهم به.

* * *

أما عن انصياع المواطنين للقانون واتباعهم لأوامره ونواهيه عن رضا واقتناع لا عن زجر وتهديد، فحدث على ذلك بالنفى والنكران ولا حرج. فالقاعدة عندنا أن

القانون لا ينطبق عن رضا وطواعية وإنما لا سبيل إلى تطبيقه إلا عن طريق الجبر والقسر والإكراه. والأصل عندنا هو أن نفلت من تبعات القانون وتكاليفه إلا إذا لاحقتنا هذه التبعات والتكاليف وأرغمتنا على الانصياع لها والامتثال لأوامرها. ولست فى حاجة لأن أقدم للقارئ الدليل تلو الدليل فتفاصيل حياتنا كلها هى براهين دقيقة على أن ما يعنينا ليس هو حكم القانون فى حد ذاته وإنما جزاء القانون وكيفية الإفلات منه. ومن هنا فالقانون عندنا دون توقيع الجزاء نور لا يضىء ونار لا تشتعل. هو مجرد نصوص بلهاء تحتوى مضامين بلهاء لا تعنى شيئاً. ولننظر إلى موقف المواطنين من التزامهم بالضرائب، فعلى حين يعتبر وفاء المواطن بالتزامه الضرائبى فى المجتمعات المتقدمة التزاماً يرتبط بشرف المواطن وكرامته الوطنية بحيث إن التهرب من الضريبة يفقد المواطن الأوربى مثلاً الشرف والاعتبار، نعتبر نحن المصريين أن التهرب من الضريبة نوع من «المهارة» الواجبة كأسلوب يحكم علاقاتنا مع الدولة، ولننظر إلى الالتزامات التى تفرضها قوانين البناء وقوانين المحليات وقوانين البيئة والنظافة، ولوائح الصحة العامة، والسكينة العامة والأمن العام وقوانين حماية الأرض الزراعية من التجريف والبناء وتشريعات الأحوال المدنية، والتعليم والتوظف والترقى وغيرها وغيرها، فسنجد أن القاعدة فى سلوكنا الاجتماعى هى التحلل من عمومية تطبيق القاعدة القانونية والتأكيد على التمييز بين المواطنين لاعتبارات شخصية عند تطبيق القاعدة القانونية، بل إن شيوع ظاهرة كروت التوصية وشفاعة الوجهاء عندنا لقضاء مصالح المواطنين فى مؤسسات الدولة وهى جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات لهو دليل على أن مخالفة القانون أصبحت عندنا عادة اجتماعية تكاد تكون مشروعة خلقياً. وإذا شاء أحد المحللين النفسيين، أن يطبق منهج التداعى فى التحليل النفسى على شرائح من المصريين فسرعان ما سيكتشف مدى ازدراء المصريين لنظامهم القانونى واستهانتهم به، ولأدركنا أن ما يحفظ تماسك مجتمعنا حتى الآن ليس نظاماً قانونياً يهابه الناس بل هو شىء ما ميتافيزيقى ندين به ربما لحكمة الفراعنة وإيمانهم بالبقاء والخلود كقيمة كبرى.

* * *

كان فيلسوف القانون الأشهر الأستاذ الأمريكى «هربرت هارت» يردد فى

السبعينيات فى محاضراته بجامعة أكسفورد فكرة طريفة وعميقة فى الوقت نفسه عن علاقة القانون بالمجتمع. وحاصل هذه الفكرة أنه فى الحكم على نظام الشرعية بمجتمع من المجتمعات، لا يغنى عن الأمر شيئاً ما يعلنه هذا المجتمع عن نفسه، ولا يغنى فيه أيضاً وجود مجموعة من القواعد القانونية يفترض لها أن تحكم كل جوانب الحياة. إذ لابد أن تميز بين جانبين فى النظام القانونى :الجانب الخارجى وهو المظهر الشكلى الذى يبدو لمن يلاحظونه من الخارج دون أن يسبروا غوره الاجتماعى ويكفى للقول بسيادة القانون من الناحية الخارجية وجود مجموعة من القواعد القانونية المتناسقة والمبوبة والتى يعلن أنها تطبق على الجميع. أما الجانب الداخلى للشرعية فأمر آخر مختلف تماماً، إنه لا يقنع بالمظهر بل يتغلغل فى الجوهر، إن هذا الجانب الداخلى يشير إلى العلاقة الحقيقية النفسية والسلوكية التى تربط المواطنين بقواعد القوانين: رضا أم رفضاً، اقتناعاً أم قبولاً مرغماً وتسليماً، طاعة فى العلن والسر أم طاعة فى العلن يقوضها عصيان فى السر. هذا الجانب الداخلى هو وحده الذى يمكننا من الحكم على النظام الفعلى للشرعية وسيادة القانون فى مجتمع ما. إن الجانب الخارجى للنظام القانونى يستطيع أى شخص أن يلاحظه ويحكم عليه بمطالعة مدونات القانون وشروحه فى مجتمع ما. أما الجانب الداخلى فلا يمكن تقييمه إلا بمعايشة المجتمع والتغلغل فى ثقافته وقيمه الاجتماعية. إن خبرتنا قد علمتنا أن موقف أعضاء مجتمع ما من قوانين المرور بالذات هو خير مؤشر وأبلغ دلالة على الجانب الداخلى للنظام القانونى وعلى مدى اقتناع الناس بأهمية اتباع قواعد هذا النظام فى سبيل تسهيل العيش المشترك بينهم. فإن رأيت المواطنين يمتثلون لقواعد المرور بطريقة آلية دون نظر إلى عين تراقبهم أو هراوة تنهال عليهم عند المخالفة فاعلم أنك فى مجتمع تمكن فيه القانون من نفوس الأعضاء بصرف النظر عما ينتظر المواطنين من جزاء عند المخالفة، والعكس بطبيعة الحال صحيح..

فما هى النتيجة التى نخرج بها من تطبيق هذه الخبرة على مجتمعنا؟ ولا أريد أن أستبق الحديث وأستطرد فى ذكر أسباب اغتراب الناس فى مجتمعنا عن القانون واغتراب القانون عن الناس، ولكن حسبى أن أشير فى عجالة إلى العلاقة التاريخية بين الدولة والمصريين التى قوامها القهر من ناحية والتحايل من ناحية ثانية. وأن

أشير أيضاً إلى علاقة القانون بالديموقراطية، وإلى مسألة عمومية تطبيق القانون وغلق أبواب والاستثناء أياً كان مظهره. وإلى الجدية والحسم فى تطبيق القانون بتأمين العدالة السريعة الناجزة، وإلى غير ذلك الكثير مما سيأتى وقت الحديث عنه.

* * *

بل إننا إذا ما اكتفينا بالتوقف عند المظهر الخارجى للقانون عندنا فسرعان ما سنكتشف أن أحد مظاهر وأسباب أزمتنا القانونية والاجتماعية المعاصرة أن مشرعنا الحديث وتحديداً منذ مطلع الخمسينيات هو مشرع غير كفء لا يعرف الحكمة القائلة أن القليل من التشريع يصلح أمور المجتمع وأن الكثير منه يفسده، وأن العبرة بكيف التشريع لا بكمه فهو مشرع لا يعرف جيداً كيف يشرع لمجتمعه ولا متى يشرع.

ودليل على ذلك حالة الفيضان التشريعى الذى شهدها مجتمعنا فى النصف الثانى من هذا القرن حتى أن عدد التشريعات التى صدرت من عام ١٩٥٢ حتى عام ١٩٨٢ بلغ ستة آلاف تشريع أصلى ونحو ضعف هذا العدد من التشريعات الفرعية وهو عدد لا يمكن أن يحيط به عقل بشرى، وغريب أن نواجه بتعدد التشريعات فى الموضوع الواحد، والسبب فى ذلك أن الجوانب المختلفة للنشاط الواحد تدخل فى اختصاص عدد من الوزارات فتسعى كل منها لاستصدار تشريع فى الجانب الذى يتبعها دونما نظر إلى وحدة الموضوع، وخير مثال على ذلك تشريعات التعاون والضرائب والرسوم الجمركية والتعليم والزراعة والإسكان وغيرها. ويؤدى تعدد القوانين فى الموضوع الواحد إلى تضاربها وتناقضها.. ومما يزيد الأمر سوءاً أنه لا توجد فى بلادنا جهة مركزية واحدة تهيمن على اقتراح وإعداد التشريعات، إذ إن الأمر متروك لكل وزارة على حدة وفقاً لمطلق تقديرها.. فإذا ما قدرت وزارة ما لزوم إصدار تشريع معين تولت إعداد مشروعه وأرسلته إلى مجلس الدولة لوضع صياغته القانونية ثم يعرض الأمر بعد ذلك على اللجنة التشريعية بمجلس الوزراء وتستمر الإجراءات حتى يعرض على مجلس الشعب.. وبرغم تعدد هذه الخطوات فإن مشروعات القوانين لا تحظى بالدراسة الكافية

بالوزارات عند إعدادها ولا بالفحص الجدى من مجلس الشعب قبل الموافقة عليها مما يفسح المجال لاحتمالات التناقض والتعارض بين التشريعات والنتيجة التى تترتب على ذلك هى تلاحق التعديلات التى ترد على كل تشريع بعد صدوره، والأمثلة تستعصى على الحصر منها أن قانون موظفى الدولة رقم ٢١٠ لسنة ١٩٥١ عدل ٨٨ مرة خلال ١٨ سنة حتى ألغى تماماً ١٩٦٤، وعلى هذا المنوال الكثير من التشريعات.

بل إن الأمر يتجاوز مجرد قصور التشريعات وسرعة تعديلها إلى ما يمكن أن نسميه بالغفلة التشريعية.. من ذلك مثلاً أن يصدر قانون بإلغاء قانون كان قد سبق إلغاؤه من أمد بعيد، كالقانونين رقمى ١٢٩ لسنة ٦٣ و٧٧ لسنة ١٩٦٤ اللذين ألغيا بالقانون رقم ٢٦ لسنة ٦٥ ثم ألغيا مرة ثانية بعد إلغائهما الأول بالقانون رقم ٤١ لسنة ٧٢. بل إن قوانين قد صدرت بتعديل قوانين سبق إلغاؤها. من ذلك القرار الجمهورى بالقانون رقم ٦١ لسنة ١٩٦٠ بتعديل المادة التاسعة من القانون رقم ٢٥١ لسنة ١٩٥٣ وهذا القانون الأخير سبق إلغاؤه بالقانون رقم ٢١ لسنة ١٩٥٨ فهل يوجد بعد ذلك دليل على الاضطراب التشريعى، إن مشرعنا لا يعلم حقيقة ما يصدر من قوانين أو يعدل من تشريعات.

وهكذا، فإذا كنا قد تعلمنا ونعلم فى كلية الحقوق أن مشرعنا منزه عن الخطأ، فقد أثبتت خبرة العمل أنه كثيراً ما يخطئ، ثم أنه لا يتوب عن خطئه ولا يرجع عنه، بل إن هذا المشرع الذى نفترض فيه النزاهة. وتوخى المصلحة العامة قد يصدر تشريعات مشوبة بالهوى والغرض واستهداف المصلحة الخاصة، من ذلك قانون إلغاء الرقابة الإدارية الذى صدر لاعتبارات معروفة للجميع ثم أعيدت الرقابة الإدارية مرة أخرى.. ومن ذلك القانون رقم ١٠٣ سنة ١٩٨٧ الذى نص على إطلاق مدد الترشيح فى النقابات الفنية ومن ذلك الكثير الذى يفوق الحصر.

ولعل أحد أسباب ظاهرة الفيضان التشريعى فى مصر، وما يصاحبها من اضطراب تشريعى يظهر فى تناقض القوانين وعدم استقرارها، إن التشريع أصبح يستخدم فى مصر لحل مشاكل تحلها السياسات والإجراءات الرشيدة ولا تحلها التشريعات الجديدة، وإنما يلجأ المسئولون إلى استصدار التشريعات لمواجهة ما

يقابلونه من مشكلات لأن الحلول التشريعية أيسر الحلول وأقلها تكلفة وترفع عن المسئولين عبء وضع سياسات وتدابير جادة للتعامل مع المشاكل المزمنة تعاملاً عقلانياً بعيداً عن أوامر التشريع ونواهيه. والدليل على ذلك أن الإفراط في التدخل التشريعي لحل مشكلة الإسكان دون وضع الحلول الاقتصادية لها أدى إلى تفاقم المشكلة، ويقاس على ذلك التدخل التشريعي السابق لتحديد سعر الدولار ولعلاج مشكلة تجريف الأرض الزراعية والبناء عليها، إلى آخر ذلك من صور التدخل التشريعي التي يقصد منها إبراء الذمة في حل المشاكل الاجتماعية، وتكون النتيجة أن المشكلات لا تحل، والتشريعات لا تنفد، والذمة لا تبرأ أبداً.

* * *

إن القوانين لا توضع، والتشريعات لا تسن من أجل أن تظل محفوظة في بطون النشرات الرسمية يرجع إليها طلاب القانون لدراستها، بل إنها توضع لتطبق فإذا ما كان القانون الرسمي النافذ في المجتمع لا يطبق فعلاً في الغالب من الحالات، فإما أن العيب في القانون، أو العيب في المجتمع، أو أن العيب فيهما معاً وهذا هو الراجح في حالتنا المصرية.. ووجه الخطورة البالغة أن يعتاد الناس على مخالفة القانون، وألا يعبأ أهل القانون بحالة اللامبالاة الاجتماعية تجاهه، هنا يصبح الوجود الاجتماعي ذاته في خطر، وتصبح حياتنا في مأزق حقيقي أهون مظاهره انفلات السلوك الاجتماعي من ضابط يحكمه.

فهل هناك ما يستحق حواراً بين مفكري مصر والمهمومين بحاضرها ومستقبلها أكثر جدية من ذلك؟!



الفصل الثالث

الثقافة القانونية في مجتمع ديموقراطى

10

أحسب أن موضوع الثقافة القانونية

من الموضوعات بالغة الأهمية التى يجب أن تحظى باهتمام كل من له صلة

بالشأن العام فى مصر. إذ إن هذه الثقافة القانونية ليست شأناً قانونياً

فحسب ولكن توافرها والارتقاء بها شرط ضرورى لاستقامة أمر السلوك

الاجتماعى المصرى الذى يعانى حالياً من مجموعة من الاختلالات ذات الآثار

السلبية على الأداء الاجتماعى العام وعلى

استقامة العلاقات بين أفراد المجتمع.

فمادمنا نسلم أن أولى الخطوات نحو استقامة العلاقات الاجتماعية ونحو الانتقال إلى الديموقراطية هى إقامة دولة القانون التى تسود فيها مجموعة من القواعد المعيارية العادلة فى حكم العلاقات الاجتماعية، فإن وعى أعضاء المجتمع بتلك القواعد الحاكمة لحركتهم الاجتماعية يصبح أمراً لازماً لكى تكون هذه القواعد نافذة فى وسطها الاجتماعى، وإلا فهل نستطيع أن نتحدث عن لغة للتخاطب لا يفهم الناطقون بها مفرداتها، أو عن عقيدة يؤمن بها أناس لا يفهمون مضمونها ؟ كذلك فإننا لا نستطيع أن نتحدث عن قانون نافذ، أو عن مجتمع يحكمه القانون حينما يجهل أعضاء هذا المجتمع أصول هذا القانون ومبادئه وكليات أحكامه الرئيسية.

هذا الفارق الواضح بين مجرد الوجود الشكلى للقواعد القانونية والنفاذ الفعلى لهذه القواعد فى مجتمع يتمتع بالعافية والصحة، هو الذى دفع عدداً من فلاسفة القانون كما أسلفنا مراراً إلى التمييز بين الجانب الخارجى لقواعد القانون والجانب

الداخلى لها. الجانب الخارجى لقواعد القانون يبدو من الملاحظة الخارجية لهذه القواعد إذ تصدر صحيحة شكلاً فى السلطة صاحبة أمر التشريع فى الدولة، أما الجانب الداخلى فهو الأهم والأكثر خطراً، إنه الاقتناع الداخلى لأعضاء المجتمع بجدوى القانون وعدالته، بعد أن وعوا مضمونه وأصوله ومبادئه، إنه إقبال أعضاء الجماعة على الامتثال لحكم القانون عن طواعية ورضا لاقتناعهم بعدالته من ناحية وضرورته لاستقامة حياتهم من ناحية ثانية. إن الجانب الدخلى للقانون هو ذلك التطابق الطوعى بين مضمون قواعد القانون وبين سلوك الأفراد بصرف النظر عن الجزاء وبصرف النظر عن أن العصا لمن عصا لأن الحر فى مجتمع حر تكفيه الإشارة.

ونجد فى التاريخ وفى الواقع المعاصر أمثلة عديدة على الامتثال الطوعى للقانون اقتناعاً به وقبولاً لأحكامه. نجده فى رفض سقراط الهروب من حكم الموت وإيثاره تنفيذ حكم القانون. ونجده فى تقدم ماعز طواعية إلى الرسول ﷺ يطلب توقيع حد الزنا عليه وقبوله عن رضا عقوبة الرجم. ونجده فى تعامل المواطن الأوربى مع

قوانين المرور وإشاراته وقوانين الضرائب ومدفوعاته عن طواعية ورضا وقبول كمؤشر واضح على موقفه من القانون.

فالثقافة القانونية التى نعنيها إذن ليست مجرد علم المواطن بالقانون. وإن كان هذا العلم شرطاً ضرورياً للثقافة القانونية ولكنه ليس بالشرط الكافى. إن الثقافة القانونية تعنى الوعى بالقانون وليس مجرد العلم به: الوعى الذى يحيط عن اقتناع وبصيرة بمبادئ القانون وأهدافه الكلية، وبعدالة هذه المبادئ والأهداف كما يحيط عن اقتناع وبصيرة أيضاً بأهم قواعد القانون فى وقت تشعبت فيه هذه القواعد وتعددت، ويؤمن قبل ذلك وبعد ذلك بجدوى القانون وفائدته على المستوى الفردى الخاص والاجتماعى العام.

وغياب الثقافة القانونية بهذا المعنى فى المجتمع إنما يعنى غيبة نظام الحياة فى هذا المجتمع. وسيكون المشهد الاجتماعى عندئذ مشهداً عبثياً إلى أبعد الحدود. فلنتصور للدلالة على هذا المشهد مباراة لكرة القدم لا يحترم أى من لاعبيها قوانين اللعب. أو مباراة للشطرنج يُصر البيدق فيها على أن يتحرك مثل الوزير، ويقلد الوزير حركة الفرس ويعمد الملك إلى عدم التقيد فى حركته بأى قواعد.

ما هو إذن الموقع الذى تحتله الثقافة القانونية فى سياقنا الاجتماعى المصرى؟:

لا نعتقد أن الإجابة تحتاج إلى كثير من التردد. فثقافتنا القانونية ثقافة متردية، وهى آخذة فى التردى بمرور الزمن وتعاقب الأجيال. ولسنا فى حاجة لإثبات موقع الثقافة القانونية المتردى فى حياتنا إلى بحوث سوسيولوجية متعمقة أو إلى استطلاعات للرأى العام، وإنما حسبنا أن نعيد الإشارة إلى الشواهد الآتية وهى قليل من كثير: الاتجاهات الفعلية لدى المواطن المصرى نحو النظام القانونى للضريبة وهل يرى فى التهرب من الضريبة عملاً أخلاقياً أو لا أخلاقى، موقف المواطن المصرى من قواعد المرور وآدابه ومدى احترامه لها، هل يتمتع كافة المواطنين بفرص متساوية فى العمل والاستفادة من الخدمات العامة للدولة بصرف النظر عن اعتبارات القرابة والوساطة والمحسوبية؟ وهل يعد اللجوء إلى هذه الوسائل عملاً لا أخلاقياً فى الضمير المصرى؟ ويرتبط بذلك مدى شيوع الاستثناءات فى تطبيق القانون، عدد القضايا المنظورة أمام المحاكم كثرة أم قلة وهل يمثل هذا العدد منسوباً

إلى عدد السكان معدلاً طبيعياً؟ موقف رجال السلطة العامة على اختلاف مواقعهم من الأحكام القضائية الصادرة ضدهم بصفاتهم، وهل يتقبلون هذه الأحكام بصدر رحب ويقومون بتنفيذها نزولاً على حكم القانون أم يعملون على تعطيلها والالتفاف عليها إرضاء لشهوة السلطان؟ ثم مدى حظ الأحكام القضائية من التنفيذ الميسور وهل ثمة عقبات تجعل من هذا التنفيذ أمراً عسيراً؟

كل هذه مؤشرات تدل بوضوح على موقع الثقافة القانونية من نسق القيم الاجتماعية فى مصر. ودون الدخول فى تفصيلات فإن دلالة هذه المؤشرات واضحة كل الوضوح أن القانون وثقافته يحتلان مكاناً متدنياً فى حياتنا الاجتماعية وأننا نعانى فى نظامنا الاجتماعى أو فى لا نظامنا الاجتماعى من ظاهرة بائسة هى ظاهرة التعدد القانونى.

ويرصد علماء الأنثروبولوجيا القانونية وجود ظاهرة التعدد القانونى فى المجتمعات التى تعانى نوعاً من الشيزوفرانيا القانونية. فبجانب النظام القانونى الرسمى المعلن يوجد عدد من الأنظمة القانونية الفرعية النافذة فعلاً على حساب تعطيل القانون الرسمى. فعلى حين يتبنى القانون الرسمى مبدأ العمومية يكرس القانون الفعلى مبدأ الاستثناء على أساس من الثروة أو السلطة أو القرابة أو غيرها. وهكذا يقف القانون الرسمى وحيداً مرتجفاً لا يجد ضحية لتطبيقه إلا الفقراء الضعفاء عديمى الحيلة الذين يتربصون بدورهم بأول فرصة للتهرب منه.

وحسبى أن أشير أيضاً للدلالة على تردى حال الثقافة القانونية فى مجتمعنا إلى ظاهرة الإعلانات الصحفية التى تتضمن استغاثات من المواطنين بكبار المسئولين لرفع ما يظنونه من ظلم واقع عليهم، وهى ظاهرة انتشرت بكثرة فى الآونة الأخيرة. والأمر فى واقع الحال لا يخرج عن أحد احتمالين كلاهما مرٌّ، إما أن المسئولين لا يريدون تطبيق القانون، وإما أن المواطنين يطلبون استثناء من القانون. وفى كلا الأمرين ضاعت هيبة القانون.

فإذا ما التفتنا إلى النتائج التى تترتب على غيبة الثقافة القانونية فى المجتمع فإننا لن نتوقف كثيراً عند القيم المثالية للعدل والإنصاف وإنما يهمنا فى المقام الأول الإشارة إلى حساب الخسائر العملية التى تلحق بالمجتمع من جراء تعدد

المعايير الحاكمة لسلوك الأفراد وعدم اقتناع أعضاء الجماعة بضرورة الاحترام الطوعى لقواعد القانون. وأول هذه النتائج هو الفاقد المادى والنفسى الذى يلحق بالمجتمع من جراء وجود حالة من الشجار الاجتماعى العام. لننظر إلى ما ينفقه المصريون من وقت وجهد حتى يحصل الواحد منهم على حقه. ولننظر إلى الأعداد الهائلة من القضايا التى تثقل كاهل المحاكم. فمن بين كل ستة من المصريين يقف واحد منهم موقف المتقاضى. ولننظر ما يتبع ذلك من سيادة قيم العنف الذى أصبحنا نعانى من استشرائه فى قطاعات للمجتمع كانت إلى عهد قريب تتسم بالهدوء والوداعة وحسن الخلق.

ونحسب أن الاغتراب بين المصريين والقانون له أسبابه العميقة نشير إلى بعضها. منها ما هو تاريخى ضارب بجذوره فى عمق الزمان ويتمثل فى علاقة عدم الود التاريخى بين المصريين والسلطة وكل ما تسنه السلطة من قواعد للسلوك، ومنها ما هو معاصر واقع فى مجريات حياتنا الفعلية. وأول هذه الأسباب المعاصرة أننا نخلط فعلاً عن قصد أو غير قصد بين فلسفة التشريع وفلسفة الإملاء. التشريع تنظيم لعلاقات اجتماعية بين البشر أما الإملاء فهو قهر هؤلاء البشر. التشريع عمل بطبيعته لابد أن يكون ديموقراطياً أما الإملاء فهو فعل سلطوى. التشريع عام مستمر النفاذ فى المستقبل أما الإملاء فهو قهر إرادة الآخرين فى لحظة بعينها. ومن هنا فإن أردنا لتشريعنا النفاذ والتطبيق فلابد أن نضمن اقتناع المواطنين به عن طريق أوسع صور المناقشة فى حوار اجتماعى جاد. ولعل غلبة قيمة الإملاء على العملية التشريعية هى التى تفسر لنا ظاهرة تشريعات الفجر حيث ينام المواطنون ويصحون على صدور تشريع لم يتوقعوه، وهى التى تفسر لنا تعدد صدور أحكام بعدم دستورية نصوص تشريعية لأن الثقافة القانونية أحياناً ما تغيب عن المشرع ذاته تحت إلحاح الرغبة فى الإملاء التشريعى.

ومن المؤلم فى الأمر أن مؤسسات صنع الثقافة القانونية أصبحت تسهم اليوم فى غيبة هذه الثقافة أو تشويهها. ومن أبرز هذه المؤسسات مؤسسة الجامعة ومؤسسة المحاماة. لقد تناثرت فى كل محافظات مصر كليات للحقوق تزدحم مدرجاتها بعشرات الألوف من الطلاب الحاصلين على أدنى الدرجات فى المرحلة الثانوية يتلقون ما يشبه الثقافة القانونية غير المؤهلين أصلاً لها فى ظل مناخ علمى ردىء

أقل ما يقال عنه أنه غير صالح لإعداد رجال قانون أكفاء. وتقذف الجامعة كل عام بآلاف من حاملى إجازات القانون محدودى العلم والدراية القانونية ليقوموا بعبء العمل القانونى فى مؤسساتنا القانونية وأبرزها مؤسسة المحاماة. ولهذا السبب ولأسباب أخرى كثيرة تحول المحامون أو قطاع هائل منهم من عون للقضاة والمتقاضين على إعمال القانون وتحقيق العدل إلى حائل يحول بين الحق والعدل وتحولت المهنة على أيديهم من مهنة إحقاق الحق إلى مهنة طمس الحق. فما أعمق المأساة خاصة إذا علمنا أن وجود القاضى العادل الكفء رهن بوجود المحامى الشريف الكفء.

وأبعاد أزمة الثقافة القانونية فى مصر كثيرة متشعبة يطول الحديث عنها. إننا بحاجة إلى برنامج وطنى للنهوض بالثقافة القانونية وانتشالها من أزمتها إن شئنا أن يكون مجتمعنا مجتمعاً صحيحاً بحق ديموقراطياً بحق. فلا معنى للحديث عن الديموقراطية فى غيبة مجتمع القانون. وأول عناصر هذا البرنامج يتعلق بالسلوك والقدوة على المستوى الرسمى. إذ على أجهزة الحكم والإدارة فى مصر يقع العبء الأول فى إقالة قيم الشرعية من عثراتها. وعلى هذه الأجهزة أن تضرب المثل فى النزول على حكم القانون وإلغاء الاستثناءات المبررة وغير المبررة فلا مبرر للاستثناء الذى يصيب هيبة القانون فى مقتل. ولن يكون ضرب المثل فى احترام الشرعية بإعلان رسمى يصدر هنا أو هناك وإنما باستنفار رسمى على كافة المستويات شعاره أن الجميع أمام القانون سواء. ثم يأتى بعد ذلك دور التعليم بتقرير المعارف القانونية الأساسية فى كل مراحل التعليم وأول هذه المعارف ثقافة حقوق الإنسان وواجباته. ويقع على الإعلام دور أساسى فى تكثيف جرعات الثقافة الحقوقية بأسلوب مقبول ومستساغ، فالثقافة القانونية ليست أقل أهمية للمجتمع من الثقافة الدينية. أما عن إصلاح الجامعة وكليات الحقوق بها ومؤسسات المحاماة والقضاء فالحديث فيها يطول. ومازلنا نحلم بمجتمع سوى ديموقراطى حقاً. هل هى أضغاث أحلام؟

الفصل الحادي عشر

ما هو القانون؟ قانون الدولة أم قانون القبيلة؟

11

رؤية فى القواعد والمبادئ والثقافة الداخلية

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة
الوصول إلى أقصى درجة من الوضوح والدقة الممكنة حول مفهوم القانون
فى المجتمعات القبلية ومقارنته بالمفاهيم الأخرى عن القانون التى يتم تداولها
بمناسبة الحديث عن تنظيم السلوك
الاجتماعى فى المجتمع المدنى.

وبطبيعة الحال وحتى لا تتشعب بنا دروب البحث وفروعه فإننا لن نحاول تقديم تعريف تفصيلى لما نقصده بالمجتمع القبلى، إذ سنأخذ بالمفهوم الشائع لهذا المجتمع باعتباره نقطة انطلاق مسلم بها.

سمات المجتمع القبلى

وعلى العموم فمن المقبول أن نقرر إجرائياً أن المجتمع القبلى يقابل فى مفهومه المجتمع المدنى Civil Society أو مجتمع الدولة State Society . إنه ذلك المجتمع الذى لا يحتل فيه جهاز الدولة بمواصفاته المعروفة مكان الصدارة فى عملية التنظيم والضبط الاجتماعيين بل يعتمد أساساً فى هذا الصدد على آليات أخرى تهيمن عليها علاقات القرابة والدم والانتماء إلى أصل عرقى مشترك.

(*) قُدم هذا البحث إلى المؤتمر الدولى الرابع عشر للإحصاء والحسابات العلمية والبحوث الاجتماعية والسكانية، القاهرة ٢٥ ـ ٣٠ مارس ١٩٨٩.

ويرتبط بذلك برابطة السبب والنتيجة فى نفس الوقت أن علاقات الملكية الخاصة وما تفرزه من تداعيات اجتماعية وسياسية وقانونية ليس لها دور غالب فى مجمل نسق العلاقات الاجتماعية فى المجتمعات القبلية، ونتيجة لذلك تتوارى روابط صراع المصالح المادية التى تحكم المجتمع المدنى وتحل محلها روابط التعاون المشترك فى إطار ثقافى وعائلى مشترك.

ويرتبط بذلك أيضاً أن كثيراً من المفاهيم التى تؤخذ مأخذ المسلمات فى المجتمع المدنى تختلف اختلافات جذرية من حيث البنية والمضمون فى المجتمعات القبلية، مثل مفاهيم: الواجب والحق والمسئولية والحرية والقانون والدين والأخلاق والجزاء والعقاب وغيرها من المفاهيم والمقولات التى تحدد توجه نظام الضبط الاجتماعى وفاعليته فى أى مجتمع من المجتمعات.

بحوث انثربولوجيا القانون:

فإذا اتفقنا على هذا التحديد لخصائص المجتمع القبلى، متجاوزين عن التمايزات

الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى قد توجد بين مختلف المجتمعات القبلية فإننا سرعان ما سنواجه عند تحديدنا لمناهج دراسة الضبط الاجتماعى فى هذه المجتمعات بحقيقة مثيرة لم يتوقف عندها أحد من الباحثين التوقف الواجب حتى الآن وهى تحديد ما هو القانون فى المجتمعات القبلية؟ وتبدو أهمية هذا التحديد فى أنه يتعلق بصميم جوهر وموضوع ومجال بحث دراسات سوسيولوجيا القانون وأنتربولوجيا القانون فى المجتمعات القبلية. وقد يبدو إثارة السؤال المتعلق بأنطولوجيا القانون فى المجتمعات القبلية أمراً مثيراً للسخرية، إذ إن هذا السؤال فى نظر البعض أمر لا يستحق التوقف إزاءه مادام هدف دراسة الضبط الاجتماعى والتنظيم فى المجتمعات القبلية يتحقق بالدراسات الميدانية دون تبنى مفهوم محدود ومسبق عن القانون الذى ستتم دراسته فى هذه المجتمعات، فالقانون القبلى لديهم هو ما تسفر عنه دراسة المجتمع فى الواقع وليس ما يتبنى الباحث مفهومه قبل التوغل فى الواقع.

ومع ذلك فإن هذا الموقف اللامبالى من قبل الباحثين السوسيولوجيين والانثربولوجيين والذى ينطوى على قفز على القضايا المنهجية الرئيسية للبحث الاجتماعى هو الذى أدى فى الواقع إلى تناثر نتائج بحوثهم خارج أى سياق مفاهيمى. بحيث يقصد بعضهم بالقانون والضبط الاجتماعى فى المجتمع القبلى غير ما يقصده الآخرون، ويتجاهل البعض من الظواهر الاجتماعية ما يوليه الآخرون اهتماماً فائقاً. ويؤدى هذا التشتت المفاهيمى لبحوث الضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية إلى أن هذه البحوث رغم سعة المساحة التى تشغلها إلا أن المعلومات المتوفرة نتيجة لها لا تتراكم تراكماً كمياً بحيث تسمح ببناء متقدم لنظرية ناضجة عن الضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية، هذا فضلاً عن أن عدم مواجهة المشكلة ينطوى على موقف ضمنى بتبنى تعريف القانون كما وضعه الفقهاء (علماء القانون الوضعى) وهو تعريف على تنوع صوره لا يصلح تماماً لإيضاح معنى القانون فى المجتمعات القبلية لسبب بسيط وهو أنه قد استقرأ مفهوم القانون فى المجتمع المدنى.

وتزخر ساحة البحوث الاجتماعية بالبحوث الرائدة فى موضوع الضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية أو العشائرية أو البدائية كما يسميها البعض.

ولا نشير هنا إلى كتابات القانونيين والانثربولوجيين الأوائل مثل كتابات هنرى

مين وفينوجرادوف ومالينوفسكي وإيفانز بريتشارد. ولكننا نشير فوق ذلك إلى الكتابات والبحوث المعاصرة والأكثر نضجاً من الناحية المنهجية وهى غزيرة ومتعددة سواء فى منطقتنا العربية ومنطقة الشرق الأوسط أو على الساحة العالمية. وتدعو غزارتها وتعددها إلى ضرورة البحث فى إطار مفاهيمى مشترك يكفل لها الوحدة والاتساق.

وتأتى فى مقدمة البحوث المعاصرة فى مجال الضبط الاجتماعى فى المجتمعات القبلية بالشرق الأوسط الأبحاث الرائدة لأحمد أبو زيد عن الثأر فى صعيد مصر ودراساته عن القانون البدائى. وإذا حصرنا أنفسنا فى مجال المجتمعات القروية فإننا سنقابل بكم هائل من البحوث والدراسات من الباحثين العرب والأجانب ونذكر منها على سبيل المثال دراسة فيكتور أيوب عن فض المنازعات وإعادة التنظيم الاجتماعى فى القرية اللبنانية، وقد حاول الباحث فى دراسته الميدانية تقديم وصف تفصيلى لعملية فض المنازعات ليؤكد عملية التغير الاجتماعى والسياسى التى تأخذ مجراها فى إقليم الدراسة. ومن ذلك أيضاً الدراستان الهامتان اللتان أجرتهما لورا نادر عن القرية اللبنانية ومدى تأثير المدنية فيها فى عملية فض المنازعات.

وفى مجال دراسات فض المنازعات فى المجتمعات البدوية فهناك عدد كبير من الأبحاث الهامة والتى تهتم معظمها بنظام الثأر والدية فى هذه المجتمعات، فبجانب دراسات أحمد أبو زيد، تقابلنا دراسة عمر البرغوثى عن المحاكم القضائية لدى البدو فى فلسطين، ودراسة عارف العارف المسماة (كتاب القضاء بين البدو)، ودراسة أوستن كينيت عن (العدالة البدوية ـ القانون والعرف لدى البدو المصريين)، ودراسة جوزيف شيلهود عن (القانون فى المجتمعات البدوية) وهذه الدراسة الأخيرة اعتمدت على بيانات جمعت من سوريا والأردن والكويت والعراق.

وإلى جانب ذلك فمن المهم الإشارة إلى دراسة م. ل. هاردى عن خصومات الدم ودفع الدية فى الشرق الأوسط وإلى دراسات كونسيون عن القبائل السودانية ودراسة إمريزييترز عن القبائل الليبية ودراسة إرنست جلنر عن نظام فض المنازعات لدى البربر بالمغرب ودراسة مصطفى حسنين عن الضبط الاجتماعى لدى

العشائر العراقية.

وليست إشاراتنا السابقة إشارات شاملة شملت كل البحوث والدراسات المتعلقة بالضبط الاجتماعى لدى قبائل الشرق الأوسط، وإنما أردنا أن نشير إلى بعضها فحسب لإيراد ملاحظتين متعلقتين بمضمون هذه الورقة: الأولى أن أغلب دراسات أنتربولوجيا القانون فى مجتمعات قبائل الشرق الأوسط قد ركزت أساساً على نظام الثأر والدية وما يرتبط بهما من نظم فرعية، والثانية أن أغلبها أيضاً قد ابتعدت عن قصد أو غير قصد عن التعرض لمشكلة تحديد معنى القانون بكل تفرعاته فى هذه المجتمعات واكتفت بأعمال منهج الملاحظة بالمشاركة على العملية الفعلية لفض المنازعات خاصة فى جرائم القتل.

أما عن كون معظم هذه البحوث قد ركز على نظام الثأر وما يرتبط به فتفسيره فى نظرنا مرجعه إلى أن مشكلة تبنى معنى واضح للقانون القبلى لا تثور بالنسبة لهذا النظام مادام نظام الثأر يتناول أحد الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات وهو الحق فى الحياة الذى لا يتصور خلو أى قانون من التصدى لتنظيمه، وبالتالى فإن التنظيم القانونى القبلى للحفاظ على الحق فى الحياة لابد أن يتم بقدر من الوضوح يغنى الباحث خاصة الأجنبى عن ضرورة التوغل فى الثقافة الداخلية للمجتمعات المحلية.

وأما عن اقتصار الباحثين الأنثروبولوجيين على الوصف التفصيلى لعملية الفصل فى المنازعات دون ردها إلى إطار مفاهيمى متسق عن معنى القانون ونظريته فهو أمر نلحظه ليس فقط فى دراسات مجتمعات الشرق الأوسط، بل وكذلك بدرجة أكبر فى المجتمعات الغربية[١].

بل إننا نلحظ اليوم لدى الكثير من الأنثربولوجيين الأمريكيين اعترافاً بأن بحوث الأنثربولوجيا القانونية فى المجتمعات المحلية كانت تنطلق ضمناً من تبنى مستتر لمفهوم القانون فى المجتمع المدنى أى مفهوم القانون كما تطبقه المحاكم وكما

(١) راجع فى الإشارة إلى ذلك تفصيلاً:
Stephen Daniels, Social Development and Litigation Studies, Paper Presented at the 1983 law & Society Association Meeting, Denver, 2-5 June 1983.

صاغت حدوده قرائح الفقهاء وتقوم بقياس عملية الضبط الاجتماعي في المجتمعات المحلية على أساس من هذا المفهوم. وقد دفع ذلك البعض، في غيبة مفهوم بديل للقانون يتبناه علماء الأنثربولوجيا إلى القول بأنه لم تعد هناك حاجة اليوم إلى علم مستقل للأنثروبولوجيا القانونية وأنه يمكن لعلماء الأنثربولوجيا أن يقوموا بدراسة نظام الضبط الاجتماعي في المجتمعات المحلية من خلال بحوثهم في الأنثروبولجيا الاجتماعية والثقافية بصفة عامة(١).

ولكن ذلك لا يعد حلاً للمشكلة، فسواء أدرس الأنثروبولوجيون القانون القبلي أو المحلي تحت لافتة علم الأنثروبولوجيا الثقافية أو تحت لافتة علم أنثروبولوجيا القانون، فيبقى عليهم واجب وقد أفرطوا في عملية الوصف الأمبيريقي لفض المنازعات أن يحددوا لنا ما هي الحدود المعرفية للنظام القانوني القبلي الذي يقومون بدراسته ويعملون على تحديد مضمونه هل هو مجموعة من الأوامر الصادرة من سلطة السيادة في المجتمع؟ أم هو مجموعة القواعد المنضبطة التي أطرد أعضاء الجماعة على اتباعها؟ أم هو مجموعة من المعايير العامة غير المحددة بدقة والتي تحدد مفهوم الجماعة عن الحق والعدل وعن الباطل والظلم؟ وهل يوجد ذلك الفاصل الحاد بين مجالات الضبط الاجتماعي في المجتمعات القبلية مثل مجالات القانون (بمعناه الفقهي) والدين والأخلاق والمجاملات أم أن الحدود مختلطة في هذا الشأن؟ كل هذه أسئلة تتطلب إجابات تفصيلية ولا يغني في تقديم هذه الإجابات جهد رجال القانون والفقهاء.

مفهوم القانون في المجتمع المدني

لا يعني إذن في فهمنا للقانون وتحديد إطار بحثنا فيه في المجتمعات القبلية والمحلية تلك المفاهيم الفقهية المتعددة التي وضعها علماء القانون ومنظروه في مختلف عصور تطور الفكر القانوني. ويرجع ذلك لسبب بسيط واضح وهو أن التعريف الفقهي للقانون إنما يرتبط بوجود المجتمع المدني ـ مجتمع الدولة ويفترضه

---

(١) راجع بالتفصيل:
Carol J. Greenshouse, Looking at Culture. Looking for Rules, Law & Society Review, V. 17, No 1 1983.

مقدماً كحقيقة سابقة على كل بحث.

وأولى خصائص المجتمع المدنى كما ذكرنا سابقاً هى تصدر جهاز الدولة لمؤسسات التنظيم الاجتماعى فيه، ولذا كان الربط بين القانون والدولة أحد المسلمات الرئيسية التى لا يقبلون التنازل عنها. يصدق ذلك على تناول فقهاء الرومان أمثال بابينيانوس وألبيانوس وديموستيمنوس وعلى فقهاء العصر الكنسى فى تناولهم للقانون الإنسانى أمثال توماس الأكوينى وسانت أوغسطين وعلى فقهاء وفلاسفة العقد الاجتماعى مثل روسو ولوك وهوبز وعلى فقهاء العصر الحديث أمثال أوستن وفقهاء الشرح على المتون.

فالمجتمع السياسى المنظم الذى تتصدره أجهزة الدولة هو لدى كل هؤلاء شرط أساسى لوجود القانون، بل يصدق ذلك أيضاً على كارل ماركس الذى يرى فى القانون تنظيماً قاعدياً فى يد الطبقة المسيطرة التى تتربع على رأس الدولة وتملك وسائل الإنتاج.

حقيقة أن تطور الفكر القانونى قد شهد فى كثير من الفترات التاريخية، خاصة فى فترات التغير الاجتماعى، تمردات فكرية فقهية على فكرة القانون الوضعى أو قانون الدولة، ونزوعاً إلى البحث عن إطار مفاهيمى آخر يقابل مفهوم قانون الدولة ويرشده. إلا أن هذا البحث كان فى ساحة قانون الدولة ذاته من أجل ترشيده وجعله أكثر عدلاً أو الاستبدال به قانوناً آخر أكثر عدالة وإنصافاً. فتحدث الخطيب الرومانى شيشرون عن القانون الطبيعى JUS الذى يمثل نموذج العدل بالنسبة للقانون الوضعى L E X. وتحدث فقهاء الكنيسة عن القانون الإلهى والقانون الطبيعى والقانون الأزلى والتى تعلو جمعيها قانون الأرض أو القانون الإنسانى. وتحدث فلاسفة الحقوق الطبيعية المبشرون بالمجتمع الرأسمالى عن الحقوق الطبيعية التى لم يتنازل عنها الإنسان عند الانخراط فى المجتمع السياسى والتى لا يجوز للقانون الوضعى أن ينتهكها. ولكن هذه كلها لا تزعم أن القانون من صنع الناس أنفسهم يصوغونه خلال معاملاتهم اليومية كما هو الحال فى المجتمعات غير المدنية، بل كل ما دعت إليه هذه المحاولات هو كبح جماح المشرع الوضعى والعمل على تقويمه.

على أن تغييراً نوعياً قد طرأ على فهم الفقهاء للقانون بدءاً من منتصف القرن التاسع عشر. ويتمثل هذا التغير فى الالتفات بقدر ما عن القانون كتعبير عن إرادة الدولة ومحاولة البحث عن بعض مظاهره فى السلوك الفعلى للناس وفى رضاء أعضاء الجماعة الاجتماعية به، ويبدو أحد مظاهر ذلك التغير أيضاً فى تنازل الفقهاء عن ذلك الفصل الحاد الذين كانوا يقيمونه ببن دائرة نفاذ القانون ودائرة نفاذ قواعد الضبط الاجتماعى الأخرى، أو بين القانون والأخلاق أو بين علم القانون وعلم التشريع على حد تعبير كل من أوستن وكلسن.

وترجع بعض أسباب هذا التغير من الناحية الفكرية إلى النتائج التى كشفت عنها بحوث الأنثروبولوجيين القانونيين الأوائل وخاصة بحوث سير هنرى مين فى قبائل البنجاب والتى أظهرت أن ثمة مجتمعات لا تتصدرها مؤسسات الدولة ومع ذلك فإن قواعد السلوك فيها قواعد منضبطة أفرزتها وطوتها الحاجة الاجتماعية وحدها. أما من الناحية الاجتماعية فقد بات على الفقهاء مراجعة تصوراتهم السابقة عن مفهوم القانون فى وقت أدت فيه الأزمات المتلاحقة فى المجتمع الصناعى الحديث إلى هدم كثير من التصورات السابقة عن المفاهيم القانونية الدائمة المتسقة منطقياً وإلى اغتراب الواقع الاجتماعى فى المجتمع الرأسمالى عن مجمل البناء القانونى.

فبدلاً من حديث ماكس فيبر عن حساب المصادفات المتوقعة بأقصى دقة ممكنة كهدف أساسى للتشريع ارتفع على سطح الخطاب القانونى مفهوم جينى عن الصياغة القانونية الثابتة والعلم القانونى المتغير بتغير واقع المجتمع، وبدلاً من حديث أوستن عن القانون باعتباره أمراً صادراً من السلطة السياسية العليا فى المجتمع السياسى المنظم والمصحوب بجزاء ارتفع مفهوم القانون باعتباره مجموعة من القواعد لا يظهر فيها عنصر القهر والجبر كما هو الحال فى الأوامر وإنما تتميز بالاطراد فى التطبيق. وظهر فى مجال الفقه ما عرف باسم الفقه الاجتماعى للقانون Sociological Jurisprudence الذى يرى فى القانون وسيلة للهندسة الاجتماعية أى لإقامة علاقات متوازنة بين المصالح الاجتماعية.

هربرت هارت ومحاولة المواءمة

وقد تبلورت هذه التطورات المفاهيمية كلها فى وعاء واحد عند هربرت هارت

حيث صاغ في صياغة محكمة مفهوماً للقانون استفاد فيه من كل العواصف السابقة التي عصفت بالفكر القانوني التقليدي. ويستحق مفهوم القانون عند هارت أن نتوقف عنده قليلاً لأنه يتقدم بنا خطوات إلى الأمام في محاولة وضع بعض معالم مفهوم القانون في المجتمعات القبلية.

إن النظام القانوني عند هارت - أي نظام قانوني مدنياً كان أم قبلياً - ليس مجموعة من الأوامر Commands كما كان شائعاً فيما مضى لدى الفقهاء الشكليين بل هو مجموعة من القواعد Rules وفرق بين الأمر والقاعدة، لأن مفهوم الأمر يفترض وجود كائن أعلى يصدر أوامره إلى كائنات دنيا منصاعة ومعتادة على الخضوع، وليس الحال كذلك في المجتمعات المدنية أو المجتمعات القبلية أو حتى في العلاقات بين الدول. إن مفهوم القواعد التي يبرز فيها عنصر اطراد اتباع سلوك معين أكثر مما يبرز فيها عنصر القهر على الامتثال لهذا السلوك هو وحده الكفيل بإيضاح معنى القانون في كافة المجتمعات(١).

وفكرة القاعدة التي يقيم عليها هارت نظريته في مفهوم القانون هي فكرة مركبة، إذ يرى ضرورة التمييز بين نمطين من القواعد متميزين وإن كانا مرتبطين:

النمط الأول:

نمط أساسي وأولي وهو مجموعة القواعد التي تتطلب من الأفراد أن يقوموا بعمل أو أن يمتنعوا عن القيام بعمل ما.

النمط الثاني:

ويشتمل على مجموعة من القواعد الإجرائية التي تبين كيفية إنشاء القواعد الأولى أو تعديلها أو إلغائها أو تحدد مدى تطبيقها. ويقرر هارت أن دراسات تاريخ القانون والأنثروبولوجيا القانونية كشفت عن وجود مجتمعات بدون مشرع

---

(١) H.L.Ha.t. The Concept of Law, Oxford, 1961, p. 78.
راجع في العرض التفصيلي للنظرية وأوجه النقد التي وجهت إليها: د. محمد نور فرحات، الفكر القانوني والواقع الاجتماعي، القاهرة ١٩٨١، ص ١٥٧ وما بعدها.

وبدون محاكم أى أنه ليست بها قواعد من النمط الثانى، ورغم ذلك فإن بها قواعد تحكم السلوك، ويسمى هارت هذه الأبنية الاجتماعية بأبنية القواعد الأولية للالتزام.

Structures of Primary Rules of Obligatins وتتميز هذه الأبنية فى رأى هارت بما يلى:

١ ـ أن القواعد التى تحكم سلوك الناس فى هذه المجتمعات لا تشكل نسقاً Sys-tem وإنما هى مجرد مجموعة من المعايير Standards لا ترتبط بينها بأية سمة عامة عدا كونها قواعد لحكم السلوك تتقبلها جماعة معينة. فليس ثمة معيار محدد أو هيئة محددة تحدد بدقة وجود القواعد التى تحكم السلوك. ويسمى هارت هذه الخاصية بخاصية عدم اليقين.

٢ ـ أن هذه القواعد ذات طبيعة استاتيكية ثابتة. ففى هذه المجتمعات لا توجد ثمة وسائل واضحة للتغيير الواعى للقانون بما يتلاءم مع الظروف الاجتماعية المتغيرة. ويطلق هارت على هذه الخاصية اسم الخاصية الاستاتيكية.

٣ ـ أنه فى هذه الأبنية الاجتماعية لا يوجد جهاز متخصص يعكف على كفالة إلزامية هذه القواعد ويمنع الاعتداء عليها ويحسم الخلاف على تطبيقها ويسمى هارت هذه الخاصية بخاصية عدم الفاعلية.

ثم ينتقل هارت إلى الحديث عما يميز القواعد القانونية فى الأبنية الاجتماعية المتمدينة عن تلك الموجودة فى الأبنية السابقة المسماة بأبنية القواعد الأولية، ويتحدث فى هذا الصدد عن قواعد ثلاث تتلافى الخواص الثلاث السابقة. فقاعدة التعرف التى تشير إلى معيار يحدد وجود النظام القانونى فى المجتمعات المدنية هى التى تتلافى خاصية عدم اليقين فى أبنية القواعد الأولية للالتزام، وقاعدة التغير تتلافى خاصية الاستاتيكية، وقاعدة التقاضى تتلافى خاصية عدم الفاعلية، وهذا الحديث الأخير حديث لا شأن لنا به فى دراستنا الماثلة مادامت الدراسة منصبة على الأبنية الاجتماعية القبلية التى أسماها هارت بأبنية القواعد الأولية للالتزام.

ودون أن ندخل فى نقاش تفصيلى لمفهوم هارت للقانون، وهو نقاش أغنانا عنه جدل كبير بين أهل الفقه شغل العقدين السابقين، فلا شك أن هذا المفهوم قد خطا

برجال الفقه خطوة للأمام نحو فهم القانون بمنظور شامل لا يقتصر فقط على المجتمعات المدنية، ولاشك أن هذا المفهوم يصلح مقدمة تمهيدية لفهم القانون فى المجتمعات القبلية، ولاشك أخيراً أن هذا المفهوم قد خرج علينا تحت تأثير التقدم الملموس فى البحوث المعاصرة فى مجال الأنثروبولوجيا القانونية.

* * *

ودون أن نجاوز القول فبوسعنا أن نقرر أن هارت قد قدم دليلاً لا بأس به - وإن كان يحتاج للتطوير - للعمل أمام الباحثين الأنثروبولوجيين والقانونيين على السواء فى مسار تعاملهم مع القانون فى المجتمع القبلى بتحديده الواضح والمفصل لأنطولوجيا هذا القانون، على نحو يصبح معه الانثروبولوجى أكثر تحديداً وانضباطاً فى فرزه للقانون القبلى من بين مختلف عناصر الضبط الاجتماعى الأخرى، ويصبح معه القانونى أكثر تسامحاً واستعداداً للتنازل عن المفهوم الدوجماطى المسبق للقانون الذى لا ينطبق إلا على المجتمعات المدنية.

سقوط القواعد

ومع ذلك، فإن هارت لكونه فقيهاً قبل أى شيء آخر وإن ارتدى مسوح السوسيولوجيا، لم يستطع التوغل فى جوهر النظام القانونى القبلى وإدراك أن فكرة القاعدة **Rule** لا تصلح لفهم هذا النظام. إن هارت عندما اعتبر أن مفهوم القاعدة هو مفتاح فهم القانون قد وقع أسير حصار النظام القانونى المدنى له وهو نظام يتكون فى مجمله من مجموعة من القواعد، مع أن النظام القانونى بصفة عامة، حتى المدنى منه فى بعض الأحيان لا يتكون فحسب من مجموعة من القواعد، فهناك مقولات أخرى أقل تحديداً وأكثر عمومية تتحكم فى النظام القانونى خاصة النظام القانونى القبلى مثل المبادئ **Principles** والمأثورات **axioms** والسياسات **Policies** والمعتقدات العامة[1].

والرأى عندنا أن الخروج عن مفهوم القاعدة إلى مفهوم المبادئ، والمعايير هو

(١) راجع فى هذا المعنى:
R.M Dowrkin, The Model of Rules, 35 University of Chicago Law Review, p. 22.

وحده الكفيل بإلقاء الضوء على مفهوم القانون فى المجتمع القبلى.

وحتى نميز بين فكرة القاعدة التى تنطبق على القانون فى المجتمع المدنى وفكرة المبدأ والمعيار التى تنطبق على المجتمع القبلى فبوسعنا أن نتشيع للتحديد الذى رسمته جرنهاوس لكل منهما[1].

فالقاعدة متسقة Systematic، عامة Public، نتاج تشريع أو قضاء، ثابتة Stable، وغالباً ما تكون مكتوبة أو يمكن كتابتها فى عبارات قصيرة محددة، ولها قيمة تنبُّئية: أى تنبو بالحكم القانونى الذى يطبق بدقة عند حدوث الفرض الواقعى.

أما المبادئ والمعايير التى تسود فى النظام القانونى للمجتمعات القبلية فهى على خلاف ذلك. إنها مؤشرات عامة للسلوك وليست قواعد محددة لحكم السلوك، وهى يتناقلها أفراد الجماعة فيما بينهم وليست معلنة على الجماعة بأسلوب واضح، وهى لا يتوافق إجماع على معرفتها، وهى تستمد إلزامها من الخبرة والرضاء الاجتماعيين وليس من صدورها من جهة تملك الإصدار والالزام، وهى قد تكون متناقضة فى مضامينها ولهذا فهى تطبق عن وعى بطريقة انتقائية وفقاً لكل موقف على حدة، وأن الوعى بها ليس وعياً موحداً لدى الكافة بل يختلف الوعى بالمبدأ والمعيار من شخص إلى آخر.

ففارق بين مقولة أن من يسرق يحبس وأن العقد شريعة المتعاقدين، وبين مقولة (حب لأخيك ما تحب لنفسك) وأن من حفر حفرة لأخيه وقع فيها.

الجانب الخارجى والجانب الداخلى للنظام القانونى

هذا الفارق الواضح بين القواعد التى يتكون منها النظام القانونى المدنى والمبادئ والمعايير التى منها يتكون النظام القانونى القبلى وهو الذى ينتقل بنا إلى التمييز بين الجانب الخارجى للنظام القانونى والجانب الداخلى لهذا النظام وهو التمييز الذى يرجع الفضل فى صقله وإيضاحه إلى هربرت هارت نفسه، ولكننا

---

(١) C. Greenhouse, op.cit. p. 61.

هنا سنوضح أساساً كيف أن هذا التمييز معنى أساساً بالنظام القانونى القبلى[1].

فالجانب الخارجى للنظام القانونى هو وصف للنظام القانونى من حيث معطيات الأمر والنهى والسماح والرفض والإجراءات فيه. ويستطيع أى باحث من خارج النسق الثقافى الذى أفرز النظام القانونى أن يصف ذلك النظام فى جانبه الخارجى دون مشقة تذكر. أما الجانب الداخلى للنظام القانونى فهو يتعلق بكيفية تعامل الأفراد مع النظام القانونى فعلاً بصرف النظر عما يبدو عليه جانبه الخارجى. إن الجانب الخارجى هو جانب الأحكام الظاهرة للنظام القانونى، أما الجانب الداخلى فهو جانب وعى أعضاء الجماعة بهذه الأحكام الظاهرة وكيفية تعاملهم معها. والكشف عن الجانب الخارجى للنظام القانونى أمر سهل ميسور لمن يلاحظه من الخارج حتى وإن كان أجنبياً عن النظام القانونى ذاته. أما الكشف عن الجانب الداخلى للنظام القانونى فأمر لا يتيسر بل ويستحيل دون التوغل العميق فى الثقافة الداخلية للمجتمع توغلاً يصل إلى حد تمثل هذه الثقافة.

فإذا ارتددنا بحديثنا إلى ما ذكرناه عن أن النظام القانونى المدنى يتكون فى مجمله من مجموعة من القواعد، وأن النظام القانونى القبلى يتكون فى مجمله من مجموعة من المبادئ والمعايير، وإذا أضفنا إلى ذلك ما هو مفهوم باللزوم من أن القواعد أكثر قابلية للتعرف على جانبها الخارجى لوضوحها وظهورها، وأن المبادئ والمعايير لا تعلن عن نفسها فى وضوح بل هى مغروسة مستترة فى ثقافة الجماعة القبلية وضميرها، لانتهينا من ذلك إلى دراسة النظام القانونى القبلى التى هى فى الجوهر دراسة للجانب الداخلى لذلك النظام.

القانون والثقافة

والنتيجة التى تترتب على هذا الاستخلاص، وهو استخلاص صحيح، أن دراسة النظام القانونى القبلى تستحيل إن لم تكن مسبوقة بدراسة متعمقة فى ثقافة المجتمع القبلى، والنتيجة التى تترتب على ذلك أن دراسة النظام القانونى القبلى لكونها دراسة ثقافة قبل أن تكون دراسة قانون هى أيسر على الباحث الوطنى منها على الباحث الأجنبى الغريب عن هذه الثقافة لما للثقافة من جانب داخلى مغمور

(١) راجع: H.L.A. Hart. op.cit. p. 127

يقبل المعايشة من أهله ويستعصى على القياس والرصد والاستقصاء من غيرهم.

فلعل هذه الملاحظات المنهجية تعين باحثين عند بحثهم فى فعالية القانون وقواعد السلوك فى المناطق ذات الثقافة القانونية الشعبية المتميزة فى أقاليم مصر مثل الصعيد والصحراء الغربية وسيناء وغيرها. ولعلها أيضاً تعينهم فى فهم التعارضات وأحياناً التناقضات بين قانون الدولة ومحاكمها وبين الأعراف المحلية ومجالسها فى المجتمعات التقليدية.

الفصل الثالث عشر

الثبات القانونى
والتطور البيولوچى

12

يتنازع القانون اعتباران متعارضان

يتدخلان تدخلاً حاسماً فى صياغة مضمونه، هما اعتبارا الثبات والتغير. فالقانون تنظيم قاعدى ثابت مستقر للعلاقات الاجتماعية. وصفة الثبات القانونى هى التى تتيح للمجتمع قدراً من الاستقرار اللازم لبقائه وارتقائه. إذ لو كان القانون متغيراً كل يوم وساعة أو لو حلت محل القانون مجموعة من الأوامر اللحظية التى تصدر لمناسبتها لتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى والاضطراب السلوكى لا يستقيم معهما لأمر العلاقات الاجتماعية مجال. وفى المقابل، لا يمكن للقانون أن يبقى ساكناً يستعصى على التغيير بتغير أحوال المجتمع وظواهره ونظمه وثقافاته،

إذ لا يمكن أن يكون القانون

فى واد والمجتمع فى واد آخر.

لم يوجد القانون إلا لتنظيم العلاقات الاجتماعية فى المجتمع. وأن ينكص القانون عن مواكبة موجات وتيارات التغير الاجتماعى التى هى سنة الحياة من شأنه أن يفقد القانون وظيفته الأساسية كأداة للضبط الاجتماعى وأن يحوله إلى كيان من التراث الثقافى القديم الذى لا يعبأ بالحاضر ولا يعبأ الحاضر به، وفى هذا أيضاً انقلاب لأمور المجتمع. فالموازنة الدقيقة إذن بين قيمة الثبات وقيمة التغير هى الطريق إلى النضج والرشد القانونيين.

ولكن يبدو أنه فى عصرنا الراهن عصر الثورة العلمية والتكنولوجية المتمثلة فى الطفرات والقفزات الهائلة فى تقنيات المعلومات والاتصالات وبحوث البيولوجيا والهندسة الوراثية التى يسميها توفلر بالقنبلة البيولوجية، يبدو أنه فى هذا العصر كتب على القانون أن يتخلى عما يتمتع به من وقار وتؤدة وأن يلهث سريعاً لملاحقة

(*) نُشرت بمجلة سطور، العدد ٤١، أبريل، ٢٠٠٠.

الآثار الاجتماعية بالغة العمق التى أحدثتها وتحدثها وستحدثها هذه الثورات العلمية المتلاحقة فى حياة الأفراد والمجتمعات.

إن التطورات الحديثة فى علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجى وتقنيات الاتصال وثورة المعلومات والإنترنت وبحوث الجينات والإخصاب المعملى والنقل النووى الجسدى (الاستنساخ) قد تركت وستترك انعكاساتها بالغة الخطورة والتأثير على القانون بمختلف فروعه المدنية والتجارية والجنائية بل تلك المتعلقة بالإجراءات والإثبات، هذا فضلاً عن انعكاساتها على مهنة القانون ذاتها بحيث أصبح أداؤها أكثر يسراً ورقياً من الحالة البدائية التى كانت عليها منذ عدة عقود وأكثر تعقيداً وتركيباً فى نفس الوقت.

تحديات قانونية

والحق يقال إن كثيراً من باحثينا القانونيين قد تنبهوا إلى ما تمثله الثورة العلمية التكنولوجية من تحديات لنظامنا القانونى، فأخذوا يخوضون فى مجالات للبحث

كانت إلى عهد قريب تعد فى نظر أسلافهم نوعاً من الافتراضات الخيالية كتلك التى برع فقهاء المسلمين الأوائل فى الحديث فيها كنوع من الرياضة العقلية والتدريب الذهنى. لقد كان علماء المسلمين يتحدثون فى حكم عقد أهل الخطوة، أى الذين يوجدون فى أكثر من مكان فى ذات الوقت، واليوم أصبح التليكونفرنس يقوم بما افترض أنه من عمل أصدقاء الجن والشياطين. وكان العلماء المسلمون الأقدمون يتحدثون عن حكم رجل أتى بقرة فأنجبت له مخلوقاً له شكل البقرة وعقل الإنسان، فهل تجوز التضحية به فى العيد إذا حفظ القرآن؟ واليوم يجرى علماء الغرب أبحاثهم فيلقحون بويضة الخنزير بخلية الإنسان ليستنسخوا أعضاء تسهم فى شفاء الآدميين المرضى. نقول إن الباحثين القانونيين المعاصرين قد وجدوا أنفسهم فى واقع ثقافى يتجاوز بكثير افتراضات أجدادهم من فقهاء المسلمين، فشرعوا يبحثون فى المشكلات القانونية للحاسب الآلى، وفى حماية الملكية الفكرية فى ضوء التطورات العلمية الحديثة، وفى بنوك الجينات والنطف، وفى الجوانب القانونية المحيطة بعملية زرع الأعضاء،والأحكام القانونية والشرعية للإخصاب المعملى فضلاً عن الندوات التى عقدت عن الاستنساخ فى رؤية الفقهاء والعلماء.

دوللى: بداية المشاكل

وعند هذه المسألة الأخيرة نتوقف فى مقالنا هذا لنقدم للقارئ تصوراً أولياً مجملاً عن الإشكاليات القانونية التى تثيرها تقنيات الإنجاب الصناعى أو المعملى خاصة تلك المعروفة باسم تقنية الاستنساخ. وفى هذا المقام فإنه يجدر بنا أن نثبت بداية أننا سنتجاوز فى حديثنا البحث فى مسألة مشروعية الاستنساخ البشرى Human Cloning أو الإخصاب الصناعى وإنما سنتوجه مباشرة إلى تفحص الإشكاليات القانونية التى تثيرها.

لقد استأثر الحديث فى المشروعية بالكم الأكبر من جهد المتخصصين وغير المتخصصين على السواء. فمنذ الإعلان عن ولادة النعجة دوللى باستخدام التقنية الجديدة للنقل النووى الجسدى هبت عاصفة الحديث عن المشروعية إذا ما طبقت هذه التقنية على البشر، وترددت أصداؤها بقدر أو بآخر فى كل أنحاء العالم.

وشارك فى هذا الحوار الصاخب كل من رجال الدين والقانون والأخلاق والفلسفة والعلماء ورجال السياسة. وكالعادة فى كل نقاش ساخن فقد حفلت الساحة بالمعارضين الذين يرون فى استنساخ البشر أمراً غير مشروع دينياً أو أخلاقياً والمؤيدين الذين يحذرون من الوقوف فى وجه التطور العلمى. وكما هو متوقع وقف رجال الدين على مختلف انتماءاتهم الدينية إسلامية أو مسيحية أو يهودية ضد تطبيق تقنية الاستنساخ فى مجال توالد البشر. وهذا أمر مفهوم ومتوقع فى نفس الوقت. فقضية خلق الله الإنسان على صورته تحتل مكاناً بارزاً فى كافة الكتب السماوية. وأى تدخل عمدى فى عملية الخلق الطبيعية للجنين فى رحم أمه من شأنها أن تسبب الفزع أشد الفزع للمؤمنين الخلصاء لتدخلها فى مسألة ظلت آلاف السنين حكراً على تعاليم الدين وحدها وهى مسألة الحياة والموت. وفى تقديمه لكتاب ج. إ. بنس «من يخاف الاستنساخ» (سطور، ١٩٩٩) كتب الدكتور محمود حمدى زقزوق، وزير الأوقاف فى مصر، مقالاً بعنوان: «الإسلام لا يعتمد للإنجاب إلا طريقاً واحداً» والحجة التى يسوقها لذلك أن: «استنساخ لكائن بشرى كامل يؤدى إلى مشكلات شائكة ومعقدة من شأنها تهديد نظام الأسرة كله فى الإسلام وهو نظام يقوم على الزواج الذى هو علاقة حميمة بين الزوج والزوجة، ويعد الأطفال فى الأسرة ثمرة طبيعية لهذه العلاقة الحميمة المشبعة بعواطف الأبوة والأمومة والبنوة. ومن شأن الاستنساخ البشرى أن يؤدى إلى اختلال هذا النظام وفقدان هذه العواطف وضياع الانتماء الطبيعى داخل الأسرة. هذا الانتماء الذى له دوره الكبير فى تأمين النمو السوى لشخصية الطفل». (ص ٧). وقد عقد «المجلس الأعلى للشئون الإسلامية» فى مصر ندوتين عن الاستنساخ بين العلم والدين، والاستنساخ فى رؤية الفقهاء وسلسلة دراسات إسلامية (يوليو وأغسطس سنة ١٩٩٨) وكان هناك إجماع من فقهاء المسلمين على تحريم الاستنساخ البشرى، لكونه عبثاً بالبشرية سيؤدى إلى فسادها. ولأنه يخالف المنهج الإلهى فى الخلق ولأنه يؤدى إلى اختلاط الأنساب وانهيار الأسرة ولأن مفاسده على الإنجاب أكثر من المصالح التى تعود من ورائه، إن كانت هناك مصالح على الإطلاق.

وقد وصف البعض من علماء الشريعة عملية الاستنساخ بأنها «أكبر فساد فى الأرض، وبأنه يجب أن يطبق على هؤلاء العلماء (القائمين بالاستنساخ) جزاء

الحرابة وهو تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو إعدامهم..» ورأى البعض الآخر أن ما يحدث من تغيير لخلق الله مرفوض دينياً والقرآن الكريم يؤكد أن هذا التفكير يكون مصدره وساوس الشيطان وقد جاء فى الآية الكريمة «ولآمرنهم فليغيرن خلق الله» (النساء).(١)

وبالمثل فإن موقف الفاتيكان أن الجماع بين الرجل وزوجته هو الطريق الوحيد للإنجاب، وقد أعلن البابا يوحنا بولس الثانى، وأعلنت الكنائس الكاثوليكية المحلية رفضها للاستنساخ واعتبرته عبثاً بشرياً ومصدراً للإلحاد. ويلخص الحاخام مارك جيلمان موقف اليهودية قائلاً: «هناك إدراك قوى حقيقى بأننا لم نخلق أنفسنا. وهذه القضية (الاستنساخ) تقوض هذه العقيدة الأساسية بشكل قوى ومقلق للغاية» (٢).

عودة لجدل قديم

بل لنا أن نتصور أن تطور تقنيات الاستنساخ من شأنه أن يعيد الجدل الذى شغل علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة ردحاً طويلاً من الدهر حول الجبر والاختيار انحيازاً لفكرة الجبر مادام الإنسان النسيخ قد خضع وهو جنين للتحكم العمدى فى بصمته الجينية المسئولة بقدر أو بآخر عن بعض جوانب فكره وسلوكه، إذ لم يعد الأمر متروكاً لعوامل الإنجاب الطبيعى وهى ضرورية لكى تكون نظرية حرية الإرادة، والاختيار نظرية منطقية مبررة.

وقد صدرت عديد من التشريعات فى الدول الأوربية (ألمانيا وإسبانيا وبريطانيا وسويسرا) تنظم التدخل الطبى فى الجينات بما فى ذلك الاستنساخ، سواء بحظر التلاعب فى الخصائص الوراثية أو استعمال الخلايا المعدلة أو أى نسخ للجنس البشرى أو خلق عملاق إنسانى أو إنسان مختلط مع حيوان (ألمانيا) أو تحديد أهداف أبحاث الهندسة الوراثية فى التخشيص العلاجى أو الوقاية أو الأغراض العلاجية (إسبانيا) أو حظر الخلط بين الجينات الإنسانية والحيوانية (بريطانيا

---

(١) راجع د. رضا عبد الحليم عبد المجيد، «الحماية القانونية للجين البشرى - الاستنساخ وتداعياته»، دار النهضة العربية، ١٩٩٨، ص ٢٤٢.

(٢) إ.ج. بنس، سابق الإشارة، ص ٢٠٥.

وسويسرا)[1]. أما إسرائيل فقد آثرت السلامة بإصدارها القانون رقم ٥٧٥٩ لسنة ١٩٩٨ الذى يحظر لمدة خمس سنوات كل أفعال التدخل فى الخلايا البشرية بهدف استنساخ الإنسان أو إحداث أى تغييرات عمدية دائمة فى الجينات قبل الولادة.

أما فى مصر فالمشرع المصرى مازال على تجاهله لمثل هذه التقنيات اكتفاء بالأحكام العامة فى القانون التى لا تسعف كثيراً أو قليلاً فى هذه الأمور، ذلك رغماً عن الندوات التى عقدتها نقابة الأطباء والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والتى طالبت بالتدخل التشريعى وألقت الضوء على الجوانب الدينية والعلمية والطبية المتعلقة بتقنيات الهندسة الوراثية

منطق التطور الذاتى

وبعيداً عن مسألة المشروعية التى يبدو حتى الآن أنها حسمت ولو مؤقتاً لصالح مبدأ عدم مشروعية الاستنساخ البشرى، فإن علينا نحن رجال القانون أن نعد للأمر عدته وأن نرصد الآثار القانونية المترتبة على وجود الأطفال النسخاء. إذ إن التجربة قد علمتنا أن البحث العلمى له منطق التطور الذاتى المستقل الذى لا يعبأ كثيراً بصيحات الاحتجاجا الأخلاقية أو بالمحرمات الدينية. فكم من صيحات ارتفعت ضد تجارب الإخصاب المعملى وضد تجارب نقل الأعضاء، ومع ذلك أصبحت هذه الممارسات واقعاً مفروضاً على المجتمعات أن تتعامل مع آثارها أياً كانت درجة استحسانها أو استهجانها.

وليس للقارئ أن يتوقع منا حلولاً قانونية مفصلة للنتائج والآثار التى تترتب على الاستنساخ البشرى، وإنما سنكتفى بطرح بعض الإشكاليات الرئيسية التى تترتب على التقنيات البيولوجية الجديدة لعمليات الإخصاب الصناعى.

والواقع أن هناك العديد من المشاكل القانونية التى تشترك فيها كل عمليات الإخصاب الجنسى المعملى (تلقيح البويضة بالحيوانات المنوية خارج الرحم) وعمليات النقل النووى اللاجنسى (تقليح البويضة بعد إفراغها من النواة بالخلية المنقولة - الاستنساخ) منها ما يتعلق بمسئولية الطبيب أو العاملين بالمركز الطبى

---

(١) د. رضا عبد الحميد: «النظام القانونى للإنجاب الصناعى»، ص ص ٢٤٥ - ٢٣٦.

ومنها ما يتعلق بالآثار التى تترتب على التلقيح. ولعل واحدة من أبرز الصور التى تثير هذه المسئولية أن يترتب على خطأ الطبيب أو المركز الطبى العمدى وغير العمدى اختلاط النطف بأن يتم زرع خلية مكان خلية أو حيوان منوى مكان حيوان منوى. ورغم أن المسئولية المدنية الموجبة للتعويض متوفرة فى مثل هذه الحالات إلا أن كثيراً من قوانين العقوبات ومنها المصرى لا تفرض عقوبة على هذه الأفعال المترتبة على الخطأ العمدى - أى على قصد الطبيب أو العاملين بالمركز الطبى إلى خلط النطف.

على أن الأهم والأخطر هو تلك التحديات بالغة الخطورة التى يمثلها تكنيك الإخصاب الصناعى على النظام القانونى للنسب وما يتبعه من آثار مرتبطة بالميراث وحقوق الصغير فى الحضانة والنفقة وموانع الزواج بين الأقارب وما إلى ذلك.

إذ إنه يترتب على نسبة الولد إلى أبيه وأمه مجموعة من الآثار القانونية أظهرها ما يلى: حق الولد فى وراثة أبيه إذا توفى الأب والولد على قيد الحياة، التزام الأب بالإنفاق على ولده، التزام الأم بحضانة صغيرها، وجود طوائف من النساء على درجات القرابة لا يجوز للولد أن يتزوج بهن، عدم تطبيق حد السرقة على السرقات التى تحدث بين الأصول والفروع شرعاً، وعدم قبول شهادة الأب لابنه والابن لأبيه شرعاً، وغير ذلك من الحقوق والآثار القانونية والشرعية.

الشريعة.. حجر الزاوية

ونظام النسب فى قانوننا الوضعى مستمد من الشريعة الإسلامية، وحجر الزاوية فيه هو الحديث الشريف: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». أى «أن من يجىء من الأولاد ثمرة فراش صحيح قائم على عقد الزواج أو ملك اليمين ينسب إلى أبيه، وأن الزنا لا يصلح أن يكون سبباً للنسب».

ويترتب على ذلك أن كان كافة صور إخصاب بويضة المرأة بنطفة غير الزوج أو بخلية غير الزوج تلحق بالزنا ولا يترتب عليها إثبات نسب الولد الناتج عن هذا الإخصاب بالزوج أو بغيره[1].

---

(١) دراجع مداخلة الدكتور محمد رأفت عثمان فى كتاب «الاستنساخ فى رؤية الفقهاء»، سابق الإشارة ص ٩٩ وما بعدها.

ويمكن تلخيص النظام القانوني للنسب في القانون المصرى (المستمد من الشريعة الإسلامية كما أوضحنا) على الوجه التالى: إن أسباب النسب ثلاثة هى: الزواج الصحيح، والزواج الفاسد، والاتصال بامرأة على شبهة. ويتحقق النسب بالزواج الصحيح طالما اتفق العقد مع إمكان الوطء بصرف النظر عن تحقق الدخول فعلاً من عدمه. ويشترط لذلك شروط ثلاثة: (أ) أن تأتي الزوجة بالولد بعد مدة لا تقل عن ستة أشهر من وقت الزواج (ب) أن يكون الزوج ممن يتصور أن يكون الحمل منه، (جـ) أن يتصور التلاقى بين الزوجين فعلاً دون اشتراط الدخول أو الخلوة. أما الزواج الفاسد فيكون كمن تزوج أخته فى الرضاعة أو كمن تزوج بغير شهود. أما الاتصال بالمرأة من شبهة فكما فى حالة المطلقة ثلاثاً ويصلها المطلق خلال العدة ظناً منه أنها حلٌ له. ويشترط لثبوت النسب فى الحالتين الأخيرتين التحقق من حدوث الدخول فعلاً. أما عن طرق إثبات النسب فهى ثلاثة: الفراش (أى قيام الزوجية) على شروطه، الإقرار على شروطه والبينة أو شهادة الشهود، وألحق بها القضاء المصرى طريقاً رابعاً هو تحليل الحمض النووى DNA التى يثبت بها النسب الطبيعى[1]. ويضاف إلى ذلك ما تنص عليه المادة ١٥ من المرسوم بقانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ من أنه: «لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة ثبت عدم التلاقى بينها وبين زوجها من حين العقد ولا لولد زوجة أتت به بعد سنة من غيبة الزوج عنها ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها إذا أتت به من سنة من وقوع الطلاق أو الوفاة».

وواضح أن نظام النسب فى القانون المصرى قد انبنى بأكمله على تصور تشريعى لحالة معيارية Standard Case أن الإنجاب لا يتحقق إلا بالتلاقى بالجنس الطبيعى بين رجل وامرأة بالوطء. أما وأن تطور علم البيولوجي قد أتى بجديد لم يكن فى حسبان المشرع وهو إمكان حدوث الإنجاب دون وطء فلنا أن نتصور بعض الإشكاليات الناجمة عن المفارقة بين التصور التشريعى القديم والواقع العلمى الجديد.

---

(١) راجع حكم محكمة الزقازيق الابتدائية للأحوال الشخصية - ولاية على النفس فى الدعوى رقم ٩٤٤ لسنة ١٩٩٤.

ولم يكن لفقهاء المسلمين أن يقيموا أحكام النسب والحمل على غير واقعة اللقاء بين الرجل وزوجته وقرينها الزواج الصحيح أو الفاسد أو وطء بشبهة. إذ تتفق كلمة الفقهاء على أن أقل مدة للحمل ستة أشهر. وهم لم يستندوا فى ذلك إلى أسانيد من الطب أو علم البيولوجى وإنما من تخريج النصوص وحجتهم فى ذلك قوله تعالى: «وحمله وفصاله ثلاثون شهرا». وقوله «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة» فقد دلت الآية الأولى على أن مدة الحمل والرضاع ثلاثون شهراً، ودلت الآية الثانية على أن مدة الرضاع حولان ،وبضم الآيتين إلى بعضهما وإسقاط مدة الرضاع يكون الباقى للحمل ستة أشهر[1].

الخبرة بدلاً من النص

والأهم فى سياقنا موقف الفقه من مدة الحمل لأنه يتعارض مع كثير من النصوص التى تطرحها التقنيات الحديثة فى الإخصاب الصناعى. اختلفت آراء الفقهاء فى أقصى مدة الحمل لعدم وجود نص صريح فى الكتاب أو السنة يتعلق بذلك. فالأحناف يرون أن أقصى مدة الحمل سنتان ويستدلون على ذلك بقول عائشة «الولد لا يبقى فى البطن أكثر من سنتين ولو بظل مغزل». وفى رواية الدارقطنى والبيهقى عن عائشة قالت: «ما تزيد المرأة فى الحمل على سنتين قدر ما يتحول فى ظل عمود المغزل»، قالوا والظاهر أن عائشة قالته سماعاً من الرسول.[2] ويرى الشافعية وظاهر مذهب الحنابلة أن أقصى مدة الحمل أربع سنين وحجتهم فى ذلك ما روى أن الوليد بن مسلم قال لمالك بن أنس: أفى حديث عن عائشة أنها قالت: لا تزيد المرأة فى حملها عن سنتين قدر ظل مغزل؟ فقال سبحان الله من يقول هذا؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان امرأة صدق، وزوجها رجل صدق، حملت ثلاثة أبطن فى اثنتى عشرة سنة كل بطن فى أربع سنين. وقيل أيضاً إن الضحاك ولدته أمه لأربع سنين. وهذا قول مشهور أيضاً عن المالكية. وهناك

---

(١) راجع، بدران أبو العينين بدران) «الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب السنية الأربعة والمذهب الجعفرى والقانون»، دار النهضة العربية، ص ٤٨٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩٠.

قول فى المذهب يقدرها بخمس سنين. ونقل ابن قدامة أن عمر ضرب لامرأة المفقود أربع سنين ولم يكن ذلك إلا لأنه غاية الحمل. وروى ذلك عن عثمان وعلى وغيرهما[1].

وكما ذكرنا فقد أخذ القانون المصرى بمدة السنة كحد أقصى للحمل فلا يثبت النسب بعد الطلاق أو الغيبة أو الوفاة إذا حدثت الولادة بعد مدة سنة من تاريخها. والقانون المصرى فى ذلك أخذ بمذهب الجعفرية إذ إنهم «أجمعوا بكاملهم على أنها لا تزيد بساعة عن سنة واحدة، فإذا طلقها الزوج أو مات عنها ثم ولدت بعد سنة ولو ساعة لم يلحقه الولد[2].

وما نريد أن نثبته هنا أن تحديد الفقهاء، لأقصى مدة الحمل لا يستند إلى نص شرعى وإنما إلى خبرتهم العملية فى زمانهم بكل ما يعترى هذه الخبرة من عوامل الخطأ والصواب لأنها خبرة لم تكن تستند إلى بحوث علمية لم تكن أدواتها قد توافرت بعد، وإنما إلى مشاهدات وروايات قد تكون صحيحة وقد تكون غير صحيحة.

لذلك فلا تثريب علينا اليوم إن قطع العلم قطعاً بقول فاصل فى مدة الحمل أن نأخذه بهذا القطع وندخل نتائجه فى نصوص تشريعاتنا لعدم تعارضه مع نص فى كتاب أو سنة.

وقد طرحت بحوث الإخصاب الصناعى بنوعيها سواء التلقيح المنوى المجهرى أو التلقيح النووى الجسدى (الاستنساخ) إشكاليات جديدة على الفقهاء ورجال القانون أن يمعنوا النظر فيها.

أولى هذه الإشكاليات ما يتعلق بمفهوم الحمل، ذلك أن الحمل بداية ونهاية فى المفهوم الفقهى والقانونى لم يكن يتصور إلا فى رحم الأم. منذ وطء الزوج إلى حدوث الولادة.

وإنما ترتب على التقدم العلمى إمكانية إخصاب بويضة الأم خارج الرحم سواء

---

(١) المرجع السابق ص ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٩١.

فى التقليح الجهرى أو فى التقليح النووى، فهل يبدأ الحمل من وقت التلقيح المعملى الذى يتم خارج الرحم أم من وقت وضع البويضة داخل الرحم؟ وأهمية الإجابة عن هذا السؤال تتمثل فيما إذا كنا نعتبر البويضة المخصبة بماء الزوج أو خليته قبل زرعها فى رحم الزوجة من قبيل الحمل المستكن أم لا. إذ لو مات الزوج قبل الولادة فإنه يجنب للحمل أكبر النصيبين وفقاً للقواعد الشرعية والقانونية انتظاراً لواقعة الميلاد. فلو كانت وفاة الزوج بعد تخصيب البويضة وقبل زرعها فى الرحم فإن حق المولود فى الميراث يتوقف على نظرتنا للتكييف القانونى للبويضة المخصبة ما إذا كانت حملاً أم أن صفة الحمل لا تكتسب إلا بعد وضع المولود فى الرحم. ويذهب القضاء الفرنسى إلى إكساب قدر من الشخصية القانونية للبويضة المخصبة وذلك بحسب المآل(١). وتبدو خطورة هذه المشكلة فى انتشار تقنيات تجميد النطف والبويضات ووضعها فى بنوك لذلك دون أن يحدد القانون حداً أقصى لمدة الاحتفاظ بالبويضة المخصبة (القانون الفرنسى) الأمر الذى يتصور معه حدوث الميلاد بعد فترة طويلة من وفاة الأب تكون قد استقرت معها الأوضاع القانونية المترتبة على الوفاة. أما القانون المصرى فلم يضع أى تنظيم لهذه المسألة وإن كانت نقابة الأطباء قد وضعت مجموعة من القواعد الإرشادية التى تفتقر إلى الإلزام القانونى. وأياً كان الرأى فى اعتبار البويضة المخصبة بعد وفاة الزوج مباشرة أو بفترة قصيرة من قبيل الحمل المستكن أم لا فإن الصعوبة تبدو فيما إذا حفظت نطفة الزوج أو خليته قبل وفاته وتم زرعها فى البويضة بعد وفاته بمدة بحيث لم تحدث الولادة إلا بعد مرور سنة على الوفاة. وقد يتأجل تخصيب البويضة إلى آماد طويلة بعد الوفاة فنجد أنفسنا أمام حالة غريبة حيث نسب الولد إلى أبيه ثابت علمياً بالقطع أما نسبه القانونى فمتعذر.

البحث عن الأم

الإشكالية الثانية تتعلق بتحديد من يكتسب صفة الأمومة فى حالة اختلاف الأم صاحبة البويضة عن الأم التى حملت البويضة فى رحمها حتى الولادة. فى

---

(١) راجع د. رضا عبد الحليم، «النظام القانونى للإنجاب الصناعى»، دار النهضة العربية، ١٩٩٦، ص ٩٩.

النظام القانونى الحالى لم يكن ليتصور مثل هذا التعدد فى الأمهات. أما فى الممارسات الواقعية الراهنة فمن الممكن أن تخصب بويضة الزوجة بماء الزوج أو خليته ثم توضع البويضة فى رحم ثالث كرحم مؤجر لعدم قدرة رحم الزوجة طبياً على القيام بوظيفته. ومن ناحية ثانية قد تكون الزوجة عاجزة عن إنتاج البويضات إلا أن رحمها قادر على احتضان الجنين فيتم شراء بويضة من امرأة أخرى تزرع فى رحم الأم بعد تخصيبها بماء أو خلية الزوج أيهما الأم هنا: صاحبة البويضة أم صاحبة الرحم؟ من الناحية البيولوجية فإن صاحبة البويضة هى الأم الحقيقية لأنها هى التى أعطت الجنين خصائصه الوراثية الرئيسية DNA. وقد ظهرت فى أوربا ظاهرة الحمل لصالح الغير Le gestation pour le compte d'autrui وقد أثارت هذه الظاهرة خلافات فى الرأى ومعارك فكرية بين المؤيدين والمعارضين فى فرنسا وإن انتهى الأمر فى القضاء إلى الإقرار بمشروعيتها وترتيب الحقوق القانونية للأم البيولوجية صاحبة البويضة[١].

وبطبيعة الحال ليس لنا أن نبحث فى نظامنا القانونى النافذ عن حل لمثل هذه الحالات. ولكن يستوقف النظر أن الفقه الإسلامى قد تحدث بإفاضة عن حالة شبيهة من بعض الوجوه وهى حالة المرأة الظئر، أى تلك التى تؤجر ثديها لإرضاع الصغير فى فترة احتياجه للرضاعة. وقد رتب الفقه للمرضعة أو المرأة الظئر مجموعة من الحقوق والالتزامات. كما أن هناك مجموعة آثار تتمثل فى تحريم الزواج بسبب قرابة الرضاعة تحكمها قاعدة كلية أن ما يحرم بالنسب يحرم بالرضاعة. فتحرم على الرجل أمه وعمته وخالته وأخته بالرضاعة إلى آخر ذلك. هل يمكن أن نطبق أحكام المرأة الظئر على المرأة التى تؤجر رحمها على فرض إقرارنا بمشروعية إيجار الرحم (وهو فرض مشكوك فيه) أو عدم الإقرار بهذه المشروعية مع ضرورة مواجهة الآثار القانونية المترتبة على إيجار الرحم؟ ووجه الشبه فى الحالتين أن كلتيهما تنطوى على واقعة إيجار المرأة لجسدها أو لعضو منه للقيام بوظيفة من وظائف الأمومة الطبيعية. لقد ذهبت إحدى المحاكم الإنجليزية مذهباً قريباً من ذلك عندما أقرت للمرأة صاحبة الحمل بحق رؤية الصغير فى حين

(١) راجع الدكتور رضا عبد الحليم، المرجع السابق، ص ١٤٠ وما بعدها.

منحت الأم البيولوجية حق الحضانة.

هوة.. بين التشريع والعلم

هذه الإشكاليات القانونية الناتجة عن الهوة التي تفصل بين التصور التشريعي للحمل والولادة والتقنيات الجديدة لعلم البيولوجيا، هي إشكاليات تترتب على مجرد التقليح خارج الرحم سواء عن طريق التلقيح الصناعي المنوى أو عن طريق الكلونة Cloning أو الاستنساخ أو التكاثر اللاجنسى، ولكن الطريقة الثانية لها إشكالاتها الخاصة بها بعيداً عن مسألة البحث في مشروعيتها. إن الاستنساخ هو نزع نواة خلية فرد وزرعها في خلية بويضة أزيلت نواتها... أو أن توضع خلايا الواهب إلى جوار بويضة نزعت نواتها ثم تدمجان بتيار كهربائى ضعيف»[١] وطبيعي أن الجنين هنا لن يكون جامعاً بشكل طبيعي لكل الخصائص الوراثية لصاحب الخلية وصاحبة البويضة بل سيكون شبه نسخة من الواهب صاحب الخلية لأن البويضة قد نزعت نواتها التي تحمل الخصائص الوراثية وإن لم يمنع هذا من وجود فروق ضئيلة بين النسيخين نظراً لتأثر السبحيات ولكن التشابه يكون كبيراً ويصل إلى حد التطابق بين واهب الخلية والجنين الناتج عن زرع الخلية.

فالطفل النسيخ إذن لن يكون نتيجة تفاعل خلاق بين الخصائص الوراثية للرجل والمرأة، بل هو شبه تكرار لخصائص الشخص المانح رجلاً كان أم امرأة. وهذا ما يجعلنا نشارك الدكتور عبد الحميد شاهين حيرته في تساؤله عن الهوية الاجتماعية والقانونية للطفل المستنسخ، يقول الدكتور شاهين: «ماذاعن الهوية الاجتماعية والقانونية للطفل المستنسخ داخل الأسرة؟ هل يعتبر أخاً أو أختاً لوالديه؟ أم ابناً لوالديه؟ وهل يعتبر حفيداً لأجداده أم ابناً لهم، كل هذه الاحتمالات تجعل الشكوك تحيط ليس فقط بوضعه الاجتماعي وحالته السيكولوجية، بل وبكينونته أيضاً، إنه سيصبح توأماً لشخص قد يكون والداً (أماً أو أباً) اعتبارياً. ما الموقف عندما تجد نفسك طفلاً أو أباً لتوأمك»[٢].

---

(١) ج. إ. بنس ص ٧٤.

(٢) ج. إ. بنس ص ٥٢.

بل إن الأمر يبدو فى غاية الغرابة والشذوذ عندما يكون واهب الخلية امرأة لتزرع فى بويضة امرأة أخرى ليخرج طفل ناتج من تزاوج امرأتين بلا أب. ويبدو أن هذه الصورة تستخدم فى الغرب كحافز مشجع على الاستمرار فى تجارب استنساخ البشر وفقاً لأسلوب النقل النووى الجسدى لأن من شأن ذلك أن يقلب ظهراً على عقب المفهوم التقليدى للزواج والأسرة مادام الإنجاب ممكناً فى العلاقات الدائمة للسحاقيات وهى نوعٍ من العلاقات الشاذة التى تكتسب فى كثير من مجتمعات الغرب اعترافاً قانونياً بشكل أو آخر.

وهذا ينقلنا إلى تأمل الإطار الثقافى العام فى المجتمعات الغربية الحاكم لتقنيات الإنجاب الصناعى الجديدة. إنه إطار ثقافى يضع الفرد بنزواته وشذوذه فى بؤرة الاهتمام الحاكم للمحتوى الثقافى وحركة التقدم العلمى، الفرد المتحرر من كل القيم والثقافات التقليدية ومنها ثقافة الأسرة الأبوية بما تتضمنه من أدواراجتماعية ومفاهيم ثقافية. ولعلنا نذكر أن هذا الاتجاه الشاذ المتمرد قد عبر عن نفسه فى مؤتمر السكان الأخير الذى عقد فى القاهرة. حيث ثار الخلاف حول تعريف الأسرة: هل هى وحدة اجتماعية ناتجة عن زواج رجل وامرأة كما يرى أهل الدين والشرق ونحن منهم، أم هى وحدة ناتجة عن اتحاد شخصين كما ترى الاتجاهات المعاصرة فى الثقافة الغربية.

والخلاصة أننا نجيب على سؤال إ. ج. بنس: «من يخاف الاستنساخ»، إننا نحن أهل الشرق المؤمنين حاملى قيم الحضارة الفاضلة نخشى الاستنساخ ونرفضه، بل ونخشى أيضاً ممارسات الإخصاب الصناعى غير المنضبطة وندعو إلى تطوير نظامنا القانونى ليواكب هذه الطفرات غير المتوقعة فى علم الحياة من أجل أن تكون الحياة أكثر شرفاً وفضيلة.

الفصل الثالث عشر

نطاق تطبيق مبدأ استقلال القضاء وحق الإنسان فى التقاضى

13

ملاحظات أولية فى المجتمعات العربية على بعض العوائق والمحددات السياسية والاجتماعية

أصبح مبدأ استقلال القضاء

من المبادئ المستقرة فى الضمير الإنسانى بحيث لا يكاد يخلو من النص

عليه إعلان من الإعلانات الدولية لحقوق الإنسان كما تنص عليه أغلب

الدساتير الوطنية. وغدا المجتمع الإنسانى ينظر إلى تحقيق هذا المبدأ فى واقع

دولة ما على أنه علامة من علامات الديموقراطية ومظهر من مظاهر احترام

حقوق الإنسان ودليل على الاستقرار السياسى والاجتماعى

فى مجتمع هذه الدولة.

وإدراكاً لهذه الحقيقة عنيت الوثائق الدولية من إعلانات واتفاقات وبروتوكولات بالنص على حيدة القضاء وضمانات استقلاله عن السلطة التنفيذية.

فقررت المادة الثامنة من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان حق كل شخص فى اللجوء إلى المحاكم الوطنية المختصة لإنصافه الفعلى من أية أعمال تنتهك الحقوق الأساسية الى يمنحها القانون. كما قررت المادة العاشرة من نفس الإعلان حق كل شخص على قدم المساواة مع الآخرين أن تنظر قضيته فى محكمة مستقلة ومحايدة نظراً منصفاً وعلنيا للفصل فى حقوقه والتزاماته وفى أية تهمة جزائية توجه إليه. وقد فصلت المادة الرابعة عشرة من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية فى بيان عناصر حق الإنسان فى التقاضى وضمانات ذلك الحق من مبدأ المساواة أمام

(*) نُشرت بإصدارات اتحاد المحامين العرب، «أزمة حقوق الإنسان فى الوطن العربى»، ١٩٨٧.

القضاء وعلنية القضاء وحيدته واستقلاله وحق الدفاع والاستعانة بمحام ومبدأ أن الأصل فى الإنسان هو البراءة وغير ذلك من المبادئ التى تشكل عصب العمل القضائى المتصف بالحيدة والاستقلال والعدالة.

وقد استمرت الجهود الدولية قدماً من أجل صياغة تفصيلية لمعايير محددة لمعنى استقلال القضاء وضمانات حيدته ونزاهته وتبلورت هذه الجهود فى الإعلان العالمى حول استقلال العدالة الصادر عن مؤتمر مونتريال ـ كندا ١٩٨٣ . فقد عرف هذا الإعلان استقلال القضاء بأنه حرية القاضى فى الفصل فى الدعوى دون تحيز أو تأثير أو الخضوع لأى ضغوط أو إغراءات. ويكون القضاة مستقلين تجاه زملائهم وتجاه رؤسائهم وتكون السلطة القضائية مستقلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، وإعادة النظر فى الأحكام القضائية من اختصاص السلطة القضائية وحدها. ويحظر إنشاء المحاكم الاستثنائية. ولكل شخص الحق فى التقاضى أمام المحاكم العادية. وتنحصر صلاحيات المحاكم العسكرية فى الجرائم التى تقترفها عناصر القوات المسلحة مع بقاء الحق دوماً فى استئناف قرارات هذه المحاكم أمام محاكم استئنافية

ضالعة فى الشئون القانونية . ولا رقابة ولا سلطان للسلطة التنفيذية على السلطة القضائية . وللقضاء ولاية على كافة المنازعات، فلا يجوز الحد منها . والقضاة غير قابلين للعزل ويخضعون فى تأديبهم لضوابط صارمة، ولا يجوز إزعاج القاضى بسبب عمله . ويحظر على القضاة عضوية الأحزاب السياسية، وغير ذلك من الضمانات التفصيلية التى تكفل استقلال القضاء والقضاة .

وقد تابعت الأمم المتحدة جهودها من أجل وضع مبدأ استقلال القضاء موضع التنفيذ وصياغته صياغة مفصلة تلم بكافة جوانبه . فبالإضافة إلى المبادئ التى تضمنها النظام الأساسى لمحكمة العدل الدولية الذى يسلم بمبدأ استقلال القضاة وينص عليه، فقد تتابعت الصكوك الدولية الصادرة عن المنظمة الدولية فى هذا الشأن، من ذلك قرار الجمعية العامة رقم ٣١٤٤ (د ٢٨) وما ورد فيه من إشارة إلى مشروع المبادئ المتعلقة بالمساواة فى إقامة العدل، ومن ذلك أيضاً تقرير اللجنة الفرعية لإقامة العدل وتأمين حقوق الإنسان بالمجلس الاقتصادى والاجتماعى والمتضمن مشروع إعلان بشأن استقلال القضاء (بند٩ ج من جدول الأعمال المؤقت) .

على أن أكثر الأعمال الصادرة عن الأمم المتحدة تبلوراً فى مجال تحديد مبادئ استقلال العدالة هو مشروع المبادئ الأساسية الصادرة عن مؤتمر الأمم المتحدة السابع لمنع الجريمة ومعاملة المذنبين ـ ميلانو ـ إيطاليا ١٩٨٥ وفى مجال استقلال السلطة القضائية وحرية التعبير وتكوين الجمعيات للقضاة من حيث مؤهلات اختيار القضاة وتدريبهم .

مقومات استقلال السلطة القضائية فى ميلانو : وقد نص هذا الإعلان على عدد من العناصر لابد من توافرها حتى يمكن القول بأن السلطة القضائية مستقلة، وهى كما يلى :

١ ـ تكفل الدولة استقلال السلطة القضائية وينص عليه دستور البلد أو قوانينه ومن واجب جميع المؤسسات الحكومية وغيرها من المؤسسات احترام مراعاة استقلال السلطة القضائية .

٢ ـ تفصل السلطة القضائية فى المسائل المعروضة عليها دون تحيز، على أساس

الوقائع ووفقاً للقانون، ودون أية تقييدات أو تأشيرات غير سليمة أو أية اغراءات أو ضغوط أو تهديدات أوتدخلات مباشرة كانت أو غير مباشرة، من أية جهة أو لأى سبب.

٣ ـ تكون للسلطة القضائية الولاية على جميع المسائل ذات الطابع القضائى كما تنفرد بسلطة البت فيما إذا كانت أية مسألة معروضة عليها للفصل فيها تدخل فى نطاق اختصاصها حسب التعريف الوارد فى القانون.

٤ ـ لا يجوز وجود أية تدخلات غير لائقة، أو لا مبرر لها، فى الإجراءات القضائية ولا تخضع الأحكام القضائية التى تصدرها المحاكم لإعادة النظر، (بواسطة السلطة التنفيذية) ولا يخل هذا المبدأ بإعادة النظر القضائية أو بقيام السلطات المختصة، وفقاً للقانون، بتخفيف الأحكام (الجزائية) التى تصدرها السلطة القضائية.

٥ ـ (أ) لكل فرد الحق فى أن يحاكم أمام المحاكم العادية أو الهيئة القضائية القائمة ولا يجوز إنشاء هيئات قضائية استثنائية أو مخصصة تنتزع الولاية القضائية التى تتمتع بها أصلاً المحاكم العادية أو الهيئات القضائية.

(ب) ومع ذلك أنه يمكن السماح ببعض الاستثناءات فى حالات الطوارئ العامة الخطيرة التى تهدد حياة الأمة، ولكن بما لا يزيد عن القدر الذى تتطلبه بالضبط مقتضيات الوضع، ولا يمكن العمل بهذه الاستثناءات إلا وفقاً للشروط المقررة قانوناً وبما يتمشى مع المعايير المعترف بها دولياً.

٦ ـ يكفل مبدأ استقلال السلطة القضائية لهذه السلطة ويتطلب منها أن تضمن سير الإجراءات القضائية بعدالة، واحترام حقوق الأطراف.

٧ ـ من واجب كل دولة عضو أن توفر الموارد الكافية لتمكين السلطة القضائية من أداء مهامها بطريقة سليمة.

مشروع ل. م سنغفى المقدم إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة (١٩٨٨):

وقد أعد هذا المشروع الأستاذ الهندى ل. م سنغفى المقرر الخاص باللجنة

الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات التابعة للجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة. وقد سمى هذا المشروع باسم (مشروع بإعلان استقلال وحياد القضاء والمحلفين والمستشارين واستقلال المحامين).

ويتميز هذا المشروع بأنه قد أحاط بكافة الإعلانات والمبادئ السابقة عليه والمتعلقة باستقلال القضاء والمحاماة وأضاف إليها بما يتواءم مع التطورات الحديثة فى القانون الدولى لحقوق الإنسان.

ويظهر فى ديباجة المشروع الذى كان من المفترض أن يصدر فى وقت لاحق كإعلان عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، ذلك الربط الوثيق الذى يربط به صاحبه بين استقلال القضاء من ناحية وبين حقوق الإنسان من ناحية ثانية. فاستقلال القضاء هو الإطار الفعال الذى يتم من خلاله احترام حقوق الإنسان وتأمين هذا الاحترام.

ويحاول المشروع أن يصوغ من وجهة نظره ذلك الحد الأدنى من المبادئ التى يمكن أن تلقى قبولاً من مختلف الأنظمة السياسية والآليات القانونية المتفاوتة.

والأهم من ذلك، أنه ينطلق فى صياغة مبادئه من حقيقة هامة، هى المحور الذى تدور حوله الدراسة الماثلة، وهى وجود فجوة بين النظرة التى تقوم عليها المبادئ المقبولة عالمياً بشأن استقلال العدالة وبين الحالة الراهنة فى كثير من بقاع العالم. ويحاول مشروع الإعلان الذى نعرض الآن لتفصيلاته سد هذه الفجوة إلى أقصى حد ممكن.

وينقسم المشروع إلى أقسام ثلاثة هى: القضاة، والمحلفون والمستشارون، والمحامون وسنعرض الآن للقسم الأول المتعلق بالقضاة تاركين القسمين الآخرين لبحوث لاحقة.

ولعل ما يلفت النظر فى حديث المشروع عن أهداف القضاة ومهامهم قوله أن من بين هذه المهام تعزيز مراعاة حقوق الإنسان وتحقيقها ضمن حدود الوظيفة القضائية. وتأتى هذه المهمة فى نظر المشروع بعد مهمة تطبيق القانون. ولا نفهم من التزام القضاة باحترام حقوق الإنسان بجانب وبالإضافة إلى التزامهم بتطبيق القانون إلا أن الشريعة الدولية لحقوق الإنسان يراد لها أن تشكل فى المجتمعات

الوطنية نظاماً للشرعية مكملاً للشرعية الداخلية ويقف معها على قدم المساواة.

وفى مجال الحديث عن استقلال القضاة يميز المشروع تمييزاً واضحاً بين نوعين من الاستقلال يطالب بتأكيدهما فى التشريعات الداخلية للدول التى ستتبنى هذا الإعلان. فهو يتحدث أولاً عن استقلال القضاة كأفراد: (فالقضاة أحرار كأفراد ومن واجبهم البت بصورة حيادية فى المسائل المعروضة عليهم.... (م٢) والقضاة مستقلون فى عملية اتخاذ القرار إزاء زملائهم ورؤسائهم فى السلطة القضائية ولا يجوز أن يكون لأى نظام هرمى فى السلطة القضائية ولا لأى فارق فى الدرجة أو الرتبة دخل فى حق القاضى فى إصدار حكمه) ثم يتحدث المشروع عن استقلال القضاء كسلطة، فللسلطة القضائية الولاية مباشرة أو عن طريق إعادة النظر على جميع المسائل ذات الطابع القضائى، ولا يجوز إنشاء محاكم مخصصة لتحل محل القضاء الذى تتولاه المحاكم، ولكل إنسان الحق فى أن تحاكمه على وجه السرعة المحاكم العادية أو المحاكم القضائية بمقتضى القانون.

ودون أن نتجاوز عرض تفاصيل المشروع إلى الحديث عن الواقع العربى، إلا أنه من الضرورى لفت النظر إلى ما يكتسبه التمييز بين استقلال القضاة واستقلال السلطة القضائية من أهمية قصوى بالنسبة للأنظمة القانونية العربية. ذلك أن أغلب الدساتير العربية تنص على أن القضاة مستقلون دون أن تنص على استقلال السلطة القضائية باعتبارها إحدى السلطات الثلاث فى الدولة. وغنى عن القول إن استقلال القضاة كأفراد يفقد كثيراً من مقوماته ودعائمه إن لم يكن فى إطار سلطة قضائية تتمتع باستقلال فى مواجهة السلطتين الأخريين وخاصة فى مواجهة السلطة التنفيذية. إذ إن القضاء كسلطة مستقلة هو الضمان الذاتى للحفاظ على استقلال القضاة كأفراد وتأمين حيدتهم.

وقد أدرك المشروع المعروض هذا الفهم وتبناه واعتبر أن استقلال القضاء كسلطة ضمان أساسى لحيدة العملية القضائية.

وفى سبيل تأكيده على استقلال السلطة القضائية حدد المشروع بمنهج غاية فى الدقة والتفصيل العلاقة بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية، فنص على أنه لا تجوز ممارسة أى سلطة من شأنها التدخل فى العملية القضائية (٥ ز) ولا يكون

للسلطة التنفيذية أية رقابة على الوظائف القضائية للمحاكم فى إقامة العدل (٥ ح) ولا يكون للسلطة التنفيذية أية سلطة لوقف العمل فى المحاكم أو تعليقه (٥ ط) ، وتمتنع السلطة التنفيذية عن القيام بأى عمل أو إغفال القيام بأى عمل يستبق الحل القضائى لأحد النزاعات أو يحبط التنفيذ السليم لقرار إحدى المحاكم (٥ ى) . وأجاز المشروع فى أوقات الطوارئ بعض التجاوزات لهذه المبادئ على أن يكون ذلك رهناً بمواجهة أزمات خطيرة تهدد بقاء الدولة ، وأن يحدث طبقاً للقانون وألا يستغرق إلا المدى اللازم على وجه الدقة .

بل إن المشروع منع افتئات السلطة التشريعية على السلطة القضائية بنصه على أنه لا يجوز لأى تشريع أو مرسوم محاولة نقض قرارات قضائية محددة بمفعول رجعى ولا تغيير شكل المحكمة للتأثير فى اتخاذ قراراتها .

وتأميناً لكل هذه المبادئ،وتأكيداً لمبدأ أن استقلال القضاء كسلطة هو الذى يؤمن استقلال القضاه كأفراد ،أعطى المشروع للقضاة حق اتخاذ إجراءات جماعية لحماية استقلالهم القضائى .

* * *

تلك هى تفصيلات مبدأ استقلال القضاء كما استقرت فى الوعى القانونى الدولى . إلا أنه لا يكفى مجرد النص على مبدأ استقلال القضاء وعلى حق الإنسان فى التقاضى بل يلزم وجود مجموعة من النصوص المحيطة واللازمة لوجود المبدأ والحق وفاعليتهما .

من ذلك النص على مبدأ المساواة أمام القانون ، وحظر التعذيب والمعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية والحاطة بالكرامة ، وحظر الاعتقال أو الحجز أو النفى التعسفى ، وقرينة براءة المتهم حتى تثبت إدانته بحكم قضائى تتوفر بالنسبة له الضمانات ومبدأ حرمة الحياة الخاصة (المواد من ٧ ـ ١٣ من الإعلان العالمى ، والمواد من ٧ ـ ١١ من العهد الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ، والاتفاقيات الأخرى المعنية كاتفاقية مناهضة التعذيب وحظر السخرة وغيرها) .

ولا نريد فى هذه الدراسة الموجزة أن نستعرض مجمل قواعد القانون الدولى

لحقوق الإنسان التى ترتبط بمبدأ استقلال القضاء وما يقابله من حق للإنسان فى التقاضى فهذه القواعد معروفة وشائعة وأصبحت جزءاً من التراث القانونى المتحضر للإنسانية.

وإنما نريد أن نضيف القول إن مبدأ استقلال القضاء وحق الإنسان فى التقاضى لا يمكن ضمان فاعليتهما فى الواقع إلا فى سياق ضمان احترام حقوق الإنسان بصفة عامة.

وفى مجال فاعلية مبدأ استقلال القضاء وما يرتبط به من مبادئ أخرى فيهمنا أن نشير إلى أن مؤتمر الأمم المتحدة لمنع الجريمة (١٩٨٥) الذى صدر عنه إعلان مبادئ محددة بشأن استقلال القضاء حثت المشرع الداخلى فى الدول على الالتزام بها حتى تجد المبادئ المتعلقة باستقلال القضاء تطبيقها الواقعى. وهذا ما نصت عليه ديباجة الإعلان بقولها صراحة: (فإنه ينبغى للحكومات أن تراعى وتحترم فى إطار تشريعاتها وممارساتها الوطنية المبادئ الأساسية التالية التى وضعت لمساعدة الدول الأعضاء فى مهمتها المتعلقة بضمان استقلال السلطة القضائية وتعزيزه، وأن توجه إلى هذه المبادئ انتباه القضاة والمحامين وأعضاء السلطتين التنفيذية والتشريعية والجمهور بوجه عام).

* * *

والسؤال المطروح الآن هو: إذا كان الجهد الدولى من أجل توفير استقلال القضاء وحيدته ونزاهته وضمان حق الإنسان فى التقاضى قد انتقل من مجرد النص على ذلك فى إعلانات حقوق الإنسان إلى إبرام المعاهدات الدولية ثم إلى وضع صياغات منضبطة بالمبادئ والإجراءات التى تكفل استقلال القضاء فى العمل، فهل يكفى كل ذلك للتحقيق الفعلى لهذه المبادئ أم أن هناك عوائق اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية تحول دون هذه الصياغات إلى واقع فعلى خاصة فى مجتمعات العالم الثالث؟ وإذا كانت الإجابة بالتسليم بوجود هذه المعوقات التى تخرج بطبيعتها عن حدود النصوص القانونية وتقع فى حيز البيئة الاجتماعية، فما هى الوسيلة المثلى للتعامل معها؟

إن الفرض المستفاد من مجرد صدور كل من إعلان ميلانو وإعلان مونتريال ومن

مشروع سنغفى، مؤداه أن مجرد النص على مبدأ استقلال القضاء وعلى حق التقاضى وما يرتبط به من حقوق فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وفى العهدين الدوليين المتعلقين بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والحقوق المدنية والسياسية لا يكفى لتحقيق هذا المبدأ فى العمل بل يجب تفصيله فى مجموعة من المبادئ الفرعية على الدول أن تلتزم بها وتضمنها تشريعاتها.

ولكن الفرض الذى منه تنطلق هذه الدراسة، والتى تعنى أساساً بالبنية الاجتماعية لدول العالم الثالث والدول العربية على وجه الخصوص، أنه بعيداً عن الإعلانات والمبادئ والصياغات والنصوص فثمة عقبات وعوائق سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية تتغلغل فى صميم البنية الاجتماعية لهذه المجتمعات وتحول دون تطبيق مبدأ استقلال القضاء وحيدته ونزاهته وبسط ولايته على كافة المنازعات على الوجه الأكمل.

ولن نقدم فى هذه الورقة الموجزة رصداً تفصيلياً لكل أبعاد هذه العوائق بل سنكتفى بمجرد الإشارة إليها تاركين تناولها التفصيلى لمزيد من النقاش.

فنستعرض أولاً العوائق السياسية، ثم نتعرض للمحددات الاجتماعية لمبدأ استقلال القضاء وذلك على النحو التالى:

العوائق السياسية (القيود التشريعية على استقلال القضاء)

وهذه العوائق تتضح عند تحليل العلاقة بين البناء السياسى والبناء القانونى فى المجتمعات العربية. والأبنية السياسية العربية تتراوح بين الأخذ بنظام الحزب والتنظيم السياسى الواحد وبين الأخذ بنظام تعدد الأحزاب.

ورغم تراوح النظم العربية بين الأخذ بنظام تعدد الأحزاب أو نظام الحزب أو التنظيم الواحد فإن كافة النظم تأخذ بميكانزمات غاية فى الدقة والحنكة تؤمن أن يكون المرجع الأخير للقرار التشريعى إرادة النخبة الحاكمة (السلطة التنفيذية) وتوجهاتها وتلك هى مشكلة التكوين التاريخى للسلطة فى العالم العربى وفى كثير من دول العالم الثالث.

وينعكس ذلك بالضرورة على النظام القضائى بما يمس استقلال القضاء بمفهومه

الدولى المعتمد.

إذ يلجأ المشرع العربى فى كثير من الحالات إلى انتهاك المعايير الدولية لاستقلال القضاء بأساليب مختلفة بهدف تأمين سلطة النخبة الحاكمة وضمان احتكارها للسلطة السياسية والحيلولة دون تداولها بين مختلف القوى الاجتماعية.

فرغم أن أغلب الدساتير العربية قد حرصت بصياغات مختلفة على النص على مبدأ استقلال القضاء وأن القضاة غير قابلين للعزل وأنه لا سلطان عليهم فى عملهم لغير القانون إلا أن السلطة التشريعية كثيراً ما تتدخل لإفراغ هذه المبادئ من مضامينها بهدف جعل القضاء تابعاً بشكل أو بآخر للسلطة التنفيذية.

وهناك أمثلة متعددة تستعصى على الحصر على الاعتداءات التشريعية على مبدأ استقلال القضاء عن طريق حيل تشريعية بارعة تصوغها قرائح قانونيين متخصصين نذروا جهدهم لتبرير استبداد الحكام والتنظير لاعتدائهم على الحريات.

ومن قبيل ذلك القانون رقم ١٩ لسنة ١٩٥٥ فى الأردن الذى نص فى مادته السادسة والأربعين على تشكيل لجنة برئاسة وزير العدل لتطهير القضاء تكون قراراتها غير قابلة للطعن فيها وهو الحكم الذى تأكد بالقانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٧٢ فى مادته (٤٤) ومن أخطر أمثلة الاعتداء على ولاية السلطة القضائية فى السودان قانون الهيئة القضائية لعام ١٤٠٥هـ الذى أطلق يد رئيس الجمهورية فى كل ما يمس استقلال القضاء: فهو الذى يعين رئيس القضاة وقضاة المحاكم العليا ورؤساء الأجهزة القضائية (٢٠) بل إن لرئيس الجمهورية بمقتضى هذا القانون أن يعين قضاة جزئيين ممن يثق فيهم من المواطنين الذين سبق لهم العمل فى الخدمة الحكومية دون تقييد بالمؤهلات وله وحده أن يحدد شروط التعيين (م ٢١، ٢٢)بل أن المادة ٢٩ / ٣ من هذا القانون أطلقت يد رئيس الجمهورية فى تعيين أى شخص فى منصب قضائى، وله أن ينقل القاضى إلى جهة غير قضائية (م ٤١) وأن يعزله ويحيله إلى التقاعد (م ٦٧) وله أن يشكل محاكم جنائية فى العاصمة القومية تكون لها كافة السلطات الممنوحة فى القانون الجنائى (م ١٦)[١].

---

(١) راجع فى الوضع الراهن لنظام العدالة فى السودان. د. أمين مكى مدنى، قراءة نقدية فى دستور السودان لعام ١٩٩٨ (دراسة غير منشورة) ص ١٤ وما بعدها.

ومن الأمثلة التقليدية أيضاً القانون رقم ٨٢ لسنة ١٩٦٩ فى مصر بإعادة تشكيل الهيئات القضائية الذى تحايل على مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل وبهذا خالف المشرع العربى المواثيق الدولية والنصوص الدستورية الوطنية التى تقرر مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل.

وثمة مظاهر أخرى متعددة للانتهاكات التشريعية لشمول ولاية السلطة القضائية. من ذلك مادرجت عليه بعض التشريعات العربية من إخراج بعض تصرفات وقرارات السلطة التنفيذية من أن تكون خاضعة للرقابة القضائية وفى هذا هدم لمبدأ حق التقاضى الذى تحرص عليه المواثيق الدولية والدساتير الوطنية على النص عليه، ويتم ذلك عن طريق التوسع فى مفهوم أعمال السيادة أى تلك الأعمال التى تقوم بها الدولة وتتحصن من رقابة القضاء عليها، (راجع على سبيل المثال المرسوم بقانون رقم ١٨١ لسنة ١٩٨٢ فى مصر بشأن فصل الموظفين بغير الطريق التأديبى والقانونى رقم ٦٠٠ لسنة ١٩٥٣ فى مصر بشأن الإحالة إلى المعاش قبل بلوغ السن المقررة وغيرها من التشريعات المماثلة.

ومن أبرز صور الاعتداء التشريعى على استقلال القضاء ذيوع صور القضاء الاستثنائى فى العالم العربى .ودون أن ندخل فى جدل فقهى حول ما يعد قضاء طبيعياً أو قضاءً استثنائياً فحسبنا فى هذه الدراسة أن نعرف القضاء الاستثنائى بأنه القضاء الذى يقع خارج نطاق القضاء العادى والذى يفتقر أفراده إلى التأهيل القانونى اللازم والذى يفتقر تنظيمه إلى ضمانات الاستقلال والحيدة المنصوص عليها فى المواثيق الدولية والدساتير الوطنية، والذى يعد فى هيكله إخلالاً بمبدأ وحدة القضاء لعدم خضوع أحكامه لرقابة المحكمة العليا بالبلاد بل ينشأ بأمر من السلطة التنفيذية لتنفيذ أغراضها فى تأديب خصومها ومعارضيها السياسيين.

ولعل الصورة المستفزة للقضاء الاستثنائى فى العالم العربى هى صورة القضاء العسكرى وإذا كان القضاء العسكرى ـ فى ذاته ـ شكلاً من الأشكال القضائية تأخذ به كافة النظم القانونية إلا أن ثمة ضوابط صارمة تهدف فى النهاية إلى الحيلولة دون أن تلجأ السلطات الحاكمة إلى استخدام القضاء العسكرى وسيلة لاغتيال حقوق الأفراد والاعتداء على ضمانات حق التقاضى والمساس بولاية

السلطة القضائية. من هذه الضوابط ما يتعلق بالتأهيل القانونى لقضاة القضاء العسكرى ومنها ما يتعلق بخضوع قضائهم إلى طرق الطعن أمام القضاء العادى ومنها ما يتعلق بحصر اختصاصه فى حدود الجرائم العسكرية أى الجرائم التى يرتكبها العسكريون بمناسبة أو بسبب تأدية وظائفهم ومنها ما يتعلق بتوفير ضمانات الاستقلال والحيدة للقضاة العسكريين الذين هم فى الأصل ضباط عسكريون يخضعون للسلطة التنفيذية فى الترقى والتأديب والعزل مثلهم مثل باقى أفراد القوات المسلحة.

وعلى خلاف كل هذه الضمانات تتوسع التشريعات العربية فى اختصاص القضاء العسكرى وتجرده من كل أو بعض هذه الضوابط. ولعل أبرز مثال على ذلك القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٦٦ فى مصر الذى توسعت المادة السادسة منه توسعاً مفرطاً ومبالغاً فيه فى اختصاص القضاء العسكرى خاصة فى ظل حالة الطوارئ، ولنا أن ندرك خطورة الأمر على حقوق الأفراد وحرياتهم إذا أعدنا التذكير بأن المواطن يرزح تحت ظل حالة طوارئ شبه دائمة.

وتشجع نصوص الدساتير العربية على هذا التوسع حين تنص على مبدأ وجود القضاء العسكرى وتترك تنظيمه للتشريع الذى يطيح غالباً بكل الضمانات والضوابط المستقر عليها. ومن أمثلة ذلك المادة ١٨٣ من الدستور المصرى والمادة ١٢١ / ١ من دستور اليمن الديموقراطى والنصوص المقابلة فى الدساتير العربية.

وليست صورة القضاء العسكرى هى الصورة الوحيدة لاعتداء المشرع العربى على ضمانات استقلال القضاء وحق الإنسان فى التقاضى فثمة صور أخرى للقضاء الاستثنائى برع المشرع العربى فى ابتداعها وفى وضع الصياغات لها بما يخدم فى النهاية قهر حرية المواطن العربى تحت مختلف الدعاوى وهى كلها أنظمة (قضائية) تفتقر إلى أبسط الضمانات المتعارف عليها. فمحاكم أمن الدولة ومحاكم القيم ومحاكم الثورة ومحاكم الشعب ومحاكم الخطة الاقتصادية، هذه كلها أمثلة بارزة على هذا النهج التشريعى المعادى لحقوق الإنسان، بل إن بعض هذه التشريعات لم يكتف بالاعتداء على السلطة القضائية ومبدأ استقلال القضاء، بل إنه أيضاً يتطاول إلى حد الاعتداء على مبدأ الشرعية الجنائية ذاته عن طريق التجريم بالأوصاف لا بالأفعال وعن طريق إعطاء هذه المحاكم سلطة تجريم الفعل والعقاب عليه فى نفس الوقت.

ولعل أقرب الأمثلة فى العالم العربى على هذا النهج هو قانون الهيئة القضائية الذى صدر فى عهد حكم الرئيس جعفر النميرى بالسودان. إذ يقضى هذا القانون ضمن ما أتى به من أحكام تستفز ضمير العدل وروح القانون بأنه يحق لرئيس الجمهورية أن يشكل بموجب أمر منه محكمة خاصة لمحاكمة أى متهم بارتكاب جريمة من الجرائم ذات العلاقة بالمساس بأمن الدولة (والمنصوص عليها فى الفصول التاسع والعاشر والحادى عشر من قانون العقوبات) ولرئيس الجمهورية فى هذه الحالة تحديد الإجراءات التى تتبعها هذه المحاكم المشكلة تشكيلاً خاصاً بأمر منه. وتلك هى ما عرف بمحاكم العدالة الناجزة والتى اقترن اسمها بذكريات غير طيبة فى التاريخ السودانى الحديث.

تلك هى أبرز صور الانتهاكات التشريعية لضمانات التقاضى وضوابط استقلال القضاء بواسطة التشريعات العربية. انتهاكات يخرج بها التشريع العربى عن مقتضى الدستور وعن المبادئ المستقر عليها دولياً. وذلك بهدف أساسى وهو درء كافة الأخطار التى يمكن أن تهدد استمرار احتكار النخبة الحاكمة لمقاعد الحكم.

المحددات الاجتماعية

وهذه العوائق توجد فى صميم العلاقات الاجتماعية بعيداً عن تدخل الصفوة السياسية ممثلة فى مجلسها التشريعى أو سلطتها التنفيذية. وتتعلق هذه العوائق أساساً بمبدأ شمول ولاية القضاء على كافة المنازعات التى تحدث فى المجتمع.

ونشير هنا فى البداية إلى الظاهرة التى يلحظها العديد من الباحثين فى علم الاجتماع القانونى حول وجود ظاهرة التعدد القانونى LEGAL PLURALISM فى العديد من المجتمعات خاصة فى المجتمعات التقليدية TRADITIONAL SOCIE-TIES ويقصد بظاهرة التعدد القانونى أنه إلى جوار النظام القانونى الرسمى الذى تطبقه المحاكم فى الدولة يوجد نظام قانونى غير رسمى FOLK LAW يطبقه أعضاء الجماعة فعلاً فى المنازعات التى تثور فيما بينهم[1] وقد لا تبدو هذه الظاهرة

(١) M. G. S. Mith, International and Political Conditions of Pluralism. in "Pluralism in Africa ed. l. Kyper. Berkeley 1969", p. 27. N, Farahat, The Roots of Legal Pluralism. The Egyptian Year Book of Sociology, Cairo 1984.

بوضوح فى المجتمعات وفى المجالات التى تلعب فيها الدولة دوراً غالباً فى التنظيم الاجتماعى، ولكنها ظاهرة ملحوظة فى المجتمعات التى يقوم تنظيمها الاجتماعى فى الغالب على أسس عشائرية أو قبلية تحكم علاقاتها مجموعة من الأعراف المستقرة التى يختلط فيها القانون بالدين والأخلاق. وتظهر ظاهرة التعدد القانونى بوضوح فى المجتمعات الإفريقية مثل السودان (تجربة المحاكم الشعبية) وغانا وغينيا وساحل العاجل حيث يتوارى نفوذ القانون الرسمى أمام سطوة القانون غير الرسمى فى حسم المنازعات بصورة كبيرة.

بل إنه فى المجتمعات التى تظهر فيها الدولة بمظهر قوى لاعتبارات تاريخية مثل مصر والعراق وسوريا وغيرها من الدول العربية، تظهر فيها ظاهرة التعدد القانونى فى مجتمعات الأطراف البعيدة عن العواصم والمدن الكبرى وخاصة فى علاقات القانون الخاص.. بل إن ثمة مظهراً جديداً من مظاهر التعدد القانونى بدأ ينمو فى عديد من المجتمعات العربية عندما تنامى الإحساس الشعبى - ومايزال - بعدم عدالة كثير من النصوص القانونية الوضعية لمنافاتها للشريعة الإسلامية. بل وصل الأمر إلى أن عدداً من المحاكم القضائية قد امتنعت عن تطبيق نصوص تشريعية وضعية لمخالفتها للشريعة الإسلامية.

ولا نهدف الآن إلى تتبع ظاهرة التعدد القانونى فى المجتمعات محل الدراسة، ولكن ما نود أن نشير إليه أنه مع وجود وتنامى ظاهرة التعدد القانونى فمن الطبيعى أن يفقد قضاء الدولة من الناحية الفعلية ولايته على ذلك القدر من العلاقات الاجتماعية التى يلعب القانون غير الرسمى دوراً رئيسياً فى تنظيمها. ومن الطبيعى أيضاً أن يوجد إلى جانب قضاء الدولة الرسمى، الذى هو محل خطاب المعايير الدولية والوطنية لاستقلال القضاء، قضاء آخر شعبى متحرر تحرراً مطلقاً من هذه المعايير.

ومشكلة العلاقة بين المعايير الدولية لاستقلال القضاء وبين القضاء غير الرسمى الذى يقوم بدوره بفعالية فى المجتمع، هى من نفس نوع مشكلة العلاقة بين المعايير الدولية لحقوق الإنسان وبين التراث الثقافى القومى لكل مجتمع من المجتمعات. ودون الدخول فى تفصيلات كثيرة يكفى أن نقرر ما نعتقد بصحته من

أن بروز ظاهرة التعدد القانوني وما يواكبه من تعدد قضائي في مجتمع ما أو في فترة تاريخية معينة إنما يرتبط بعجز الدولة عن إحداث تنمية اجتماعية واقتصادية حقيقية داخل المجتمع يكون ثمارها إحداث تقارب بين المنظور الرسمي للتنظيم الاجتماعي والمنظور الشعبي له، ويكون من نتائجها أيضاً الاقتراب بين وعي الناس بالقانون الذي تسنه الدولة وتطبقه محاكمها وبين معايير العدل كما هي مستقرة في وجدانهم.

* * *

وإذا كان مما يمس مبدأ استقلال القضاء خروج قدر من المنازعات على السطح الاجتماعي عن ولايته بفعل ظاهرة التعدد القانوني والقضائي التي تحدثنا عنها، فمما يمس هذا المبدأ أيضاً وجود قدر آخر من المنازعات على القمة الاجتماعية تخرج فعلاً عن ولايته بفعل انتشار اللجوء إلى التحكيم التجاري الخاص في مجالات علاقات القانون الدولي الخاص. إذ ترتب على انتشار نقل التكنولوجيا إلى دول العالم الثالث ومنها الدول العربية وما تبع ذلك من علاقات قانونية متشعبة، كما ترتب على تزايد الاستثمارات الأجنبية والمشتركة، أن أصبح النص على التحكيم في العقود والمشارطات نصاً دارجاً ويترتب على ذلك نزع ولاية القضاء الوطني في هذا النوع الهام في المنازعات. حقيقة أن عدداً من الإعلانات الدولية لاستقلال القضاء تجعل من محاكم التحكيم محلاً لخطابها إلا أن هذه الإعلانات وما تتضمنه من مبادئ تتوجه في الغالب الأعم لمحاكم الدولة. وحقيقة أن هيئات التحكيم الدولية إذ تلتزم بمبادئ الغرف والتنظيمات الدولية المعنية في إجراءاتها فهي تمتثل لمعايير استقلال القضاء، إلا أن هذا الامتثال يتم بطريقة عارضة لا يتوافر لها هذا القدر من الانضباط والإلزامية الموجود بالنسبة للسلطة القضائية الوطنية في كل دولة من الدول.

* * *

وثمة جوانب مهنية تتعلق بعمل السلطة القضائية في الواقع تمس مبدأ استقلال القضاء بشكل أو بآخر. فالفرض الذي نميل إلى الاعتقاد بصحته أن نصيب الفقراء من خدمات إدارة العدالة هو أقل من حيث الكفاءة من نصيب الأغنياء. ولا نقصد

بهذه المقولة ذلك المعنى الساذج والسطحى الذى قد يفهم منها وهو أن القضاء فى أحكامه منحاز للأغنياء دون الفقراء عند تطبيق القانون، فهذا المعنى نرفضه تماماً ولكننا نقصد به أن تنظيم المحاكم وإجراءات التقاضى تجعل إمكانية الأغنياء (الذين يتقاضون نزاعاً على حقوق كبيرة القيمة) فى الحصول على عدالة أكثر كفاءة ويسراً متوفرة الضمانات، أكبر من إمكانية الفقراء الذين تثور بينهم منازعات تافهة القيمة.

وهذا فرض نضعه ولم نختبر صحته بعد وإن كانت هناك شواهد على احتمال صدقه من هذه الشواهد البحوث السابقة التى أجراها عدد من الباحثين الغربيين عن العلاقة بين حق التقاضى والمكانة الاقتصادية[١] ومن هذه الشواهد أيضاً بعض الملاحظات على الإحصاءات القضائية المتوفرة عن بعض الدول. فمعروف أن تقسيم المحاكم إلى جزئية وابتدائية فى النظام القانونى المصرى يقوم أساساً فى المسائل المدنية والتجارية بالنظر إلى أهمية الدعوى تعكسها قيمتها المالية[٢]. ومعروف أن محاكم الاستئناف تنظر أمامها الطعون فى أحكام المحاكم الابتدائية الصادرة منها باعتبارها محكمة أول درجة (المنازعات كبيرة القيمة). أما فى المسائل الجنائية فمعروف أن الجرائم قليلة الأهمية التى يرتكبها العامة عادة وهى المخالفات والجنح تختص بها المحاكم الجزئية وأن الجرائم الهامة (الجنايات) التى تعكس قدراً من الخطورة الإجرامية ومن القدرة على تحدى النظام الاجتماعى تنظرها محاكم الاستئناف (دوائر الجنايات).

وإذا أردنا صياغة قواعد الاختصاص هذه صياغة سوسيولوجية لأمكننا القول إن المحاكم الجزئية ثم الابتدائية تمارس دورها وتنبسط ولايتها فى ذلك القدر من المنازعات الأدنى من حيث القيمة الاقتصادية عن المنازعات التى تنظرها محاكم الاستئناف، ولأمكننا القول نسبياً وبصفة عامة أن جمهور المتقاضين أمام المحاكم الجزئية والابتدائية هم من العامة الذين ينتمون أساساً إلى فئة البسطاء أما

(١) Danzing and Lowy, Everyday Disputes and Mediation in U.S.A Law and Society Review, 1975, M. Galanter, why the haves come ahead. op. cit.

(١) مع التسليم بوجود قدر من اختصاص هذه المحاكم محدد تحديداً موضوعياً على سبيل الحصر.

المتقاضون أمام محاكم الاستئناف فهم أساساً من فئة الأكثر قدرة أو الأكثر خطورة.

فلننظر إذن فى بعض الإحصاءات القضائية المنشورة لنتبين مدى كفاءة الخدمة القضائية التى تتلقاها كل طائفة من طائفتى جمهور المتقاضين[١] إذ تبين الإحصاءات المنشورة فى مصر أن ما يخص القاضى (المستشار) بالاستئناف من عدد القضايا عام ١٩٨٠ هو ١٣٦ قضية عن العام كله وهو عدد مقارب للسنوات اللاحقة والسابقة مباشرة، فى حين أن ما يخص القاضى بالمحاكم الجزئية والابتدائية فى عام ١٩٨٠ هو ٢٩٩٠ قضية وهو عدد مقارب للسنوات اللاحقة والسابقة مباشرة. ولعل أبرز الدلالات التى تشير إليها هذه الأرقام أن الوقت الذى يستغرقه نظر الدعوى أمام المحكمة الجزئية والابتدائية لا يصل إلى واحد من عشرين من الوقت الذى تستغرقه أمام محاكم الاستئناف، وفى ضوء هذه الحقيقة يمكن لنا أن نتصور الكيفية الفعلية التى يطبق بها مبدأ استقلال القضاء وحق التقاضى فى المحاكم الجزئية والابتدائية وخاصة كيفية ممارسة حق الدفاع وغيره من الحقوق والضمانات الأخرى المنصوص عليها[٢].

ويضاف إلى ذلك ما هو متوقع من أن القدرة المادية للطبقات الثرية والمؤسسات الكبرى على الاستعانة بمستوى رفيع من الخبرة القانونية (بشكل عارض أو منتظم) أكثر من قدرة الفقراء والأفراد العاديين. الأمر الذى يؤدى إلى الإمكانية الفعلية لتمتع الأولين بكافة الإمكانات التى يوفرها النظام القانونى الموضوعى والإجرائى لحماية الحقوق فى حين أن الآخرين قد لا تتوافر لهم هذه الإمكانية وخاصة فى غيبة وجود أى نظام فعال للمساعدة القضائية فى المجتمعات العربية.

(١) المسح الاجتماعى الشامل للمجتمع المصرى، العدالة، إصدار المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ص ١٢٢ - ١٢٦.

(٢) ومن المهم فى هذا السياق أن نشير إلى التحليل الذى يقدمه الباحث الأمريكى ناثان براون للعلاقة بين المصريين ونظامهم القضائى.. إذ يرى أن المصريين لا يفرطون فى اللجوء إلى المحاكم للبحث عن تسوية عادلة لمنازعاتهم بقدر ما يستخدمون حق التقاضى كأحد الأسلحة المتعددة فى إدارة صراعاتهم ليس بالضرورة للحصول على حكم قضائى ينصفهم وإنما كذلك لإجبار خصومهم فى الصراع على التسليم لهم لتجنب إجراءات التقاضى الطويلة والمعقدة، ويعتبر الباحث أن ذلك يمثل نجاحاً للنظام القضائى.

راجع N.Brown, The Rule of Law in the Arab World, Cambridge University Press, 1997, pp. 216 - 220.

ولا تتوافر لدينا - بعكس الحال فى المجتمعات الغربية - إحصاءات دقيقة (أو غير دقيقة) تبين لنا معدلات الارتباط إيجاباً أو سلباً بين المكانة الاقتصادية للمتداعى وتوجه الحكم القضائى.

ومع ذلك فإن الإحصاءات المنشورة عن هيئة قضايا الدولة والتى تبين أن نسبة صدور أحكام لصالح الحكومة فى القضايا المرفوعة منها أو عليها فى عامى ١٩٦٢ - ١٩٦٤ تتراوح بين ٨٠٪ و٧٥٪ من مجموع القضايا التى فصل فيها[١]، وهى نسبة مرتفعة بكل المعايير لا يمكن أن تفسر إلا بمستوى الخبرة القانونية المتميز لدى هيئة قضايا الدولة وهو أمر له دلالته إذا عمم على المؤسسات الاقتصادية الكبرى فى عصرنا وإذا عمم فى المقابل على الأفراد الفقراء الذين يعجزون عن الاستعانة بخدمة قانونية متميزة.

تلك هى بعض المحددات والقيود التى تحكم تطبيق معايير استقلال القضاء وحق الإنسان فى التقاضى فى المجتمعات العربية. وهى تبدأ من القيود السياسية التى ترجع إلى افتقار هذه المجتمعات إلى أسلوب معتمد لتداول السلطة السياسية ولا تنتهى ببعض القيود والمحددات الاجتماعية التى أشرنا إليها.

ومجمل هذه القيود والمحددات تكشف عن حقيقة إجمالية هامة، وهى أن مجرد النص على هذه المبادئ فى الإعلانات والمواثيق الدولية لا تكفى لتحققها فى الواقع حتى لو التزمت بها الدولة أو أدخلتها فى دستورها بل وفى بعض تشريعاتها. وأن مشكلة فاعلية مبادئ استقلال القضاء وحيدته ونزاهته وحق المواطن فى قضاء طبيعى يوفر العدالة بيسر وكفاءة، هذه المشكلة ترتبط بإشاعة مناخ سياسى عام يقوم على احترام حقوق الإنسان قاطبة المدنية منها والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وأن التحقيق الفعلى لمبدأ استقلال القضاء بكل تفرعاته رهن بنظام سياسى يسمح بوجود وسائل معتمدة وقابلة للتطبيق لتداول السلطة

(١) المسح الاجتماعى الشامل، سابق الإشارة، ص ٣٠٤ - ٣٠٩.

بين مختلف الفئات الاجتماعية . كما أن مبادئ استقلال القضاء وحقوق التقاضى تجد تطبيقها الفعال وازدهارها فى ظل مناخ اجتماعى تسود فيه التنمية الاجتماعية الحقيقية ويؤمن بحق الطبقات جميعها فى الحصول على عدالة تتسم باليسر والكفاءة .

الباب الثالث

حرية الفكر والتعبير

(الحرية والأمن والمسئولية)

حرية الصحافة والإعلام بين التنظيم القانونى والمعايير الدولية

14

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء نظرة
سريعة على التنظيم القانونى لحرية الصحافة والإعلام فى تشريعات
جمهورية مصر العربية وعلاقة ذلك التنظيم بالمعايير الدولية لحقوق الإنسان
اتفاقاً أو اختلافاً، خاصة تلك المعايير المتعلقة
بالحقوق المدنية والسياسية.

وإذا كان لنا أن نتدرج فى خطة بحثنا مما هو عام نزولاً إلى ما هو خاص، بات علينا أن نستعرض أولاً نصوص المواثيق الدولية لحقوق الإنسان التى لها انعكاسات مباشرة أو غير مباشرة على مسألة حرية الصحافة والإعلام ثم نستعرض بعد ذلك القواعد القانونية المنظمة للصحافة والإعلام لنخرج بعد ذلك بنتيجة حول ما إذا كان القانون النافذ موافقاً لهذه المعايير الدولية أم أنه مخالف لها ومتعارض معها.

ذلك هو موضوع دراستنا ومنهجها الأساسى، ومع ذلك فهناك عدد من النقاط الحاكمة لا بد أن نثبتها فى هذه المقدمة لنضع بعض الضوابط الضرورية التى نرى أهمية الإلمام بها:

أولاً: أن من المواثيق الدولية ما تعنى نصوصها مباشرة بموضوع حرية الرأى والتعبير والنشر باعتباره الأساس التقليدى الذى تنطلق فيه حرية الصحافة والإعلام،ومن المواثيق ما يتضمن نصوصاً لها انعكاساتها على موضوع حرية الصحافة والإعلام أو ترتبط بهذه الحرية بطريق غير مباشر.

وليس من قبيل التجاوز فى القول إذا قررنا أن جميع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، بدءاً من الإعلان العالمى حتى العهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية حتى الاتفاقات والإعلانات المتعددة الصادرة عن المنظمة الدولية. كل هذه المواثيق ترتبط بشكل أو آخر بموضوع حرية الصحافة والإعلام، إذا أخذنا فى الاعتبار أن نشر الوعى بمبادئ حقوق الإنسان بل وحماية هذه المبادئ داخل المجتمع من الانتهاك هو أحد الواجبات الرئيسية للصحافة ووسائل الإعلام، وإذا أخذنا فى الاعتبار أيضاً أن الاعتداء على حرية الصحافة والإعلام وتقييدها هو مقدمة ضرورية مؤدية بالحتم والضرورة إلى انتهاكات متعددة لمختلف صور وأشكال حقوق الإنسان الأخرى.

ومع ذلك فما دمنا نسلم أن بحث العلاقة بين الصحافة والإعلام وحقوق الإنسان أوسع من هدف هذه الدراسة التى تركز على الأسس القانونية دولية كانت أم وطنية، فإن اهتمامنا سينصب فى الأساس على النصوص القانونية الدولية المتعلقة بحرية الصحافة والإعلام أى بالحق فى التعبير. وتلك النصوص واردة

أساساً فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، وفى العهدين الدوليين للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والحقوق المدنية والسياسية بالإضافة إلى بعض النصوص الأخرى. ومن قبيل هذه النصوص الأخرى التى تتعلق مباشرة بحرية الصحافة والإعلام، الاتفاقية الخاصة بالحق الدولى فى التصحيح، وبعض النصوص التى وردت فى إعلانات واتفاقات دولية متفرقة، خاصة تلك المتعلقة بمناهضة التمييز العنصرى أو التمييز ضد المرأة والتى تلقى التزاماً على وسائل الإعلام بالتوعية بمناهضة التمييز أو بالامتناع عن بث دعايات أو آراء من شأنها أن تؤدى إلى تحبيذ هذا التمييز.

ثانياً: أن النصوص القانونية التى ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بموضوع حرية الصحافة والإعلام يمكن تصنيفها كما يلى:

(١) النصوص القانونية الدستورية المنظمة لحرية الصحافة والإعلام.

(٢) التشريع العادى المنظم للصحافة والإعلام (قانون سلطة الصحافة - قانون اتحاد الإذاعة والتليفزيون... إلخ).

(٣) التشريع العادى المنظم لمهنة الصحافة (قانون نقابة الصحفيين)

(٤) النصوص التشريعية وخاصة العقابية المتعلقة بجرائم الرأى والنشر (النصوص المعنية فى قوانين العقوبات وقوانين المطبوعات والقوانين الخاصة الأخرى)

وبديهى أن تتناول هذه النصوص كلها مقارنة بالمعايير الدولية السابق الإشارة إليها أمراً يحتاج إلى مؤلفات مطولة، وثمة مجلدات عديدة رصدت لهذا الغرض منها كتابات المرحومين د. جمال العطيفى ود. رياض شمس، وهما من أهم ما كتب فى هذا الموضوع.

وإنما سنقتصر فى هذه الدراسة على عرض الاتجاهات التشريعية العامة والوقوف على التفصيلات بالقدر الذى يدلل على صدق هذه الاتجاهات.

ثالثاً: ليست هذ ه الدراسة بالدراسة التقييمية التى تشير على المشرع المصرى والعربى باتباع منهج معين فى المعالجة التشريعية لحرية الصحافة والإعلام، ولكنها

دراسة وصفية راصدة تقارن بين التنظيم التشريعى الوضعى وبين التنظيم الدولى موافقة أو مفارقة، ومع ذلك فلا يمكن تجنب إصدار الحكم القيمى حتى ولو التزمنا أقصى ضوابط منهج الرصد والوصف، وذلك لما يلى:

١ ـ أن ثمة التزاماً قانونياً دولياً على الدول التى صادقت على المواثيق الدولية أن تكون تشريعاتها المحلية موافقة لهذه المواثيق لا متعارضة معها. ومخالفة هذا الالتزام يرتب على الدولة قدراً أو آخر من المسئولية الدولية.

٢ ـ حتى ولو كانت دولة ما لم تصدق على صك ما من الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، فإن تعارض تشريعاتها مع مبادئ هذا الصك يلحق بسمعتها أضراراً معنوية على الصعيد الدولى.

٣ ـ أن مجرد بيان أوجه الموافقة أو المفارقة يهيئ للباحثين فى قضايا الديموقراطية والثقافة وسوسيولوجيا انتهاكات حقوق الإنسان إمكانية استظهار الأسباب الحقيقية للانتهاكات التشريعية لحرية الصحافة والإعلام.

المعايير الدولية

حرية الرأى والتعبير والنشر من الحريات الكلاسيكية فى صكوك حقوق الإنسان بل لعلها تكون أعرق هذه الحقوق قاطبة نصت عليها الإعلانات الوطنية كالإعلان الفرنسى والإعلان الأمريكى قبل أن تكتسب طابعها الدولى بصدور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. فقد نصت المادة ١٩ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أنه لكل شخص حق التمتع بحرية الرأى والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته فى اعتناق الآراء دون مضايقة وفى التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود.

أما المادة ١٩ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية فقد فصلت فى تناول حرية الرأى والتعبير على النحو التالى:

(١) لكل إنسان حرية اعتناق الآراء دون مضايقة.

(٢) لكل إنسان حق فى حرية التعبير ويشمل هذا الحق حريته فى التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها، ونقلها إلى الآخرين ودونما اعتبار

للحدود سواء فى شكل مكتوب أو مطبوع أو فى قالب فنى أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

(٣) تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها فى الفقرة ٢ من هذه المادة واجبات ومسئوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

(أ) لاحترام حقوق الآخرين وسمعتهم.

(ب) لحماية الأمن القومى أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

وواضح أن المادة ١٩ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية أكثر عمومية وشمولاً وتفصيلاً من نفس المادة فى الإعلان العالمى، وتأملنا لمفهوم حرية الصحافة والإعلام فى هذه المادة يوصلنا إلى النتائج التالية:

١ ـ أن حرية الصحافة والإعلام هى أحد مظاهر وتجسيدات حرية الرأى والتعبير لا تنفصل عنها، فلا يمكن تصور وجود حرية الصحافة والإعلام فى مجتمع لا ينعم أفراده بحرية الرأى والتعبير والعكس أيضاً صحيح.

٢ ـ أن حرية الصحافة والإعلام لا ينظر إليها فحسب من زاوية حق المؤسسات الصحفية والإعلامية والعاملين فيها فى إصدار أو بث موادهم الصحفية أو الإعلامية لأعضاء المجتمع، ولكن الزاوية الأهم تتمثل فى النظر إلى الجانب المقابل فى العملية الإعلامية وهو جانب المستفيدين من النشاط الصحفى والإعلامى أى على حد تعبير النص القانونى الدولى حق الشخص وحريته فى التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار..سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو فى قالب فنى بأية وسيلة أخرى يختارها. هذا الحق الذى اصطلح على تسميته بالحق فى الاتصال أى حق المواطنين فى الحصول على الخدمة الصحفية والإعلامية الصادقة والموضوعية والمحايدة هو الجانب الأكثر أهمية عند تناول حرية الصحافة والإعلام لأنه يجعل من انتهاك هذه الحرية انتهاكاً لحق جماهيرى وليس مجرد انتهاك لحق نخبة من النخب المهنية.

٣ ـ أن المادة ١٩ من العهد كانت على وعى بالقيود الاجتماعية الواجب

إحاطتها بممارسة الصحفى والإعلامى لمهنته فأجازت للمشرع الوطنى أن يفرض بقانون قيوداً ضرورية لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، أو لحماية الأمن القومى أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

وهذه الشروط التى أجازها المشرع الدولى لفرض قيود على الحق فى التعبير وفى الإعلام والاتصال شروط واضحة لا يجوز معها التوسع فى القيود: فيجب أن تكون هذه القيود مفروضة بقانون لا بإجراء إدارى أو سياسى. ويجب أن تكون لازمة لاحترام حقوق الآخرين وسمعتهم أو لحماية الأمن القومى أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة. ونستطيع أن نضيف إلى هذه القيود ما نصت عليه المادة ٢٠ من نفس العهد بقولها: «١ ـ تحظر بالقانون أية دعاية للحرب، ٢ ـ تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضاً على التمييز أو العداوة أو العنف».

وبعبارة أخرى أنه إذا كان الأصل عدم جواز فرض قيود على حرية الرأى والتعبير أو النشر والإعلام أو التماس المعلومات من مصادرها، إلا أنه للمشرع الوطنى أن يفرض بعض القيود على سبيل الاستثناء وبقانون، قيود ذات أهداف محددة هى حماية حقوق الآخرين وسمعتهم، وحماية الأمن القومى والنظام العام، وحظر الدعاية للحرب، وحظر الدعاية للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية أو التحريض على التمييز والعداوة والعنف.

وعلى أية حال فإن المبدأ العام فى جواز أن تفرض الدولة الوطنية قيوداً على الحقوق والحريات المنصوص عليها فى العهد الدولى حددته المادة الخامسة من هذا العهد بقولها: «ليس فى هذا العهد أى حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأية دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أى نشاط أو القيام بأى عمل يهدف إلى إهدار أى من الحقوق أو الحريات المعترف بها فى هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه».

ومفاد هذا المبدأ بالتطبيق على ماورد بالمادة ١٩ الخاصة بحرية الرأى والتعبير أنه لا يجوز بأى حال التوسع فى فرض قيود لغير الأسباب أو فى غير المجالات الواردة بالمادة وبغير الشروط المنصوص عليها بها.

أما العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فقد تحدث عن حق لا تستقيم حرية الصحافة والإعلام إلا به وهو الحق فى الثقافة، أو حق المشاركة فى الحياة الثقافية والتمتع بفوائد التقدم العلمى وتطبيقاته، ولا يخفى أن التمتع الكامل بهذا الحق لا يتصور إلا فى إطار من إطلاق حرية التعبير والنشر دون قيود خارج الإطار الذى حددته المادة ١٩ السابق الإشارة إليها.

وغريب أن تفطن الجماعة الدولية ممثلة فى الدول إلى أهمية مباشرة حقها فى تصحيح الرسائل الإخبارية التى تراها كاذبة وذلك فى اتفاقية صدرت عن الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٥٢ أى قبل صدور العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية الذى نظم تفصيلاً حرية الرأى والتعبير بأربعة عشر عاماً. وكأن الدول قد فطنت إلى أهمية درء مضار الرسائل الإخبارية الكاذبة عنها قبل أن تفطن إلى أهمية الاعتراف القانونى بحرية الرأى والتعبير وما يرتبط بهما من حرية الصحافة والإعلام. على أن مضمون هذه الاتفاقية لا يهمنا كثيراً فى دراستنا هذه لأنه لا يتعلق بتنظيم حرية الصحافة وإنما يتعلق بحقوق الدولة فى تصحيح الرسائل الإخبارية الكاذبة أو المحرفة فى دولة أخرى.

التنظيم القانونى الوضعى

نصت المادة ٤٨ من الدستور المصرى لعام ١٩٧١ على أن «حرية الصحافة والطباعة والنشر ووسائل الإعلام مكفولة والرقابة على الصحف محظورة، وإنذارها أو وقفها أو إلغاؤها بالطريق الإدارى محظور، ويجوز استثناء فى حالة الطوارئ أو فرض الحرب أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الإعلام رقابة محددة فى الأمور التى تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومى وذلك كله وفقاً للقانون.

والتأمل الفقهى فى نص المادة ٤٨ السالفة من الدستور المصرى يكشف عن حقيقة أن الدستور المصرى فى تنظيمه لحرية الصحافة والإعلام أكثر اقتراباً من المادة ١٩ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية وأكثر تأميناً لهذه الحريات من كل الدساتير العربية. فبينما تجعل هذه الدساتير الأخيرة ممارسة حرية الصحافة فى الحدود التى يحددها القانون، أى بعبارة أخرى أجازت للمشرع أن يقيد حرية

الصحافة دون أى ضوابط، إذا بالمشرع الدستورى المصرى يضع ضابطين لهذه القيود يتفقان تماماً مع الضوابط المنصوص عليها فى المواثيق الدولية، أولها أن هذه القيود قيود استثنائية لا يجوز فرضها إلا فى حالة الطوارئ أو إعلان الحرب وثانيها أن تتعلق هذه القيود بالسلامة العامة والأمن القومى. (قارن هذا النص بنصوص المواد ١١٥ من الدستور الأردنى و٣٧ من دستور الكويت و١٣ من دستور لبنان والفصل الثامن من الباب الأول من الدستور التونسى).

على أنه لا يجوز اختزال مبدأ حرية الصحافة فى مجرد تحريرها من الرقابة الإدارية أو تأمينها من المصادرة الإدارية إذ إن لحرية الصحافة كما هو متعارف عليها فى فقه الإعلام عناصر ثلاثة هى:

(١) حرية تملك الصحف وإصدارها.

(٢) حرية الصحفى فى الحصول على المعلومات من مصادرها وإعادة بثها ونقل آرائه إلى القارئ دون قيود.

(٣) حرية التنظيم المهنى للصحفيين فى نقابتهم.

فإذا استعرضنا الملامح العامة للنظام القانونى المصرى فى علاقته بحرية الصحافة والإعلام لأمكننا أن نصنف القيود المفروضة على حرية الصحافة والإعلام بمفهومها الدولى الذى تحدثنا عنه آنفاً كما يلى:

١ ـ قواعد مقيدة لممارسة حرية الرأى والتعبير فى قانون العقوبات فيما يسمى بجرائم الرأى أو بجرائم الصحافة والنشر.

٢ ـ قواعد منظمة للمطبوعات فى مصر ومنها الصحف بمقتضى قانون المطبوعات.

٣ ـ قواعد قانونية منظمة مباشرة للصحافة وهى قانون سلطة الصحافة وقانون نقابة الصحفيين.

وسنحاول فيما يلى أن نستعرض فى عجالة الاتجاهات العامة لهذه القوانين فيما يتعلق بالنظام القانونى لملكية الصحف ووسائل الإعلام، وفيما يتعلق بانعكاس قيود حرية الرأى والتعبير على مباشرة الصحفى أو الإعلامى لمهنته تاركين بقية

النقاط لبحوث أخرى.

أولاً: فيما يتعلق بملكية الصحف ووسائل الإعلام

لا يجوز للأفراد الطبيعيين فى مصر إصدار الصحف أو تملكها إذ إن ذلك مقصور فيما عدا الصحف القومية الخاضعة لسلطة مجلس الشورى. وعلى الأحزاب السياسية والأشخاص الاعتبارية العامة أو الخاصة (م ١٣ من القانون ١٤٨ لسنة ١٩٨٠)، وفيما عدا الأحزاب والنقابات والاتحاد يشترط أن تتخذ الأشخاص المعنوية المالكة للصحف شكل التعاونيات أو شركات المساهمة على أن تكون الأسهم فى الحالتين اسمية وألا يقل رأس مال الشركة المدفوع عن ٢٥٠ ألف جنيه إن كانت الصحيفة يومية ومائة وخمسين ألف جنيه إن كانت أسبوعية على ألا تزيد ملكية الفرد وأسرته عن مبلغ خمسمائة جنيه.

وهذا النص فى نظرنا لا غبار عليه وهو فى حدود التنظيم القانونى لمباشرة حرية الصحافة الذى لا يصل إلى حد تقييدها، فهو من ناحية يضمن الجدية فى عملية إصدار الصحف ومن ناحية ثانية يراعى عدم تسلط رأس المال الكبير على ملكية الصحف باشتراط حد أقصى لنصيب الفرد وأسرته فى الملكية.

ولا تصدر الصحف إلا بترخيص من المجلس الأعلى للصحافة (م ١٤) ويصدر هذا المجلس نموذج عقد تأسيس الصحيفة، وهو بطبيعة الحال نموذج إلزامى لا تجوز مخالفته، وقد نظم قانون سلطة الصحافة طريقاً للطعن فى قرار المجلس الأعلى للصحافة برفض طلب الترخيص أمام محكمة استثنائية هى محكمة القيم (م ١٥). كما حرم المشرع المصرى بعض الفئات من المشاركة فى إصدار الصحف أو ملكيتها بأى صورة وهم: الأفراد الممنوعون من مزاولة الحقوق السياسية أو الممنوعون من تشكيل الأحزاب السياسية، والاشتراك فى تأسيسها أو الذين ينادون بمبادئ تنطوى على إنكار الشرائع السماوية أو المحكوم عليهم من محكمة القيم (م ١٨) من القانون ١٤٨ لسنة ١٩٨٠.

أما فيما يتعلق بملكية وسائل الإعلام القومية الأخرى وهى الإذاعة والتليفزيون فلم يترك المشرع أى شك أو لبس فى أن هذه الملكية محظورة على غير الدولة وحدها. إذ تنص المادة الأولى من القانون رقم ١٣ لسنة ١٩٧٩ المعدل بالقانون رقم

٢٢٣ لسنة ١٩٨٩ بشأن اتحاد الإذاعة والتليفزيون على ما يلى: «تنشأ هيئة قومية تسمى اتحاد الإذاعة والتليفزيون تكون لها الشخصية الاعتبارية، مركزها مدينة القاهرة، وتختص دون غيرها بشئون الإذاعة المسموعة والمرئية، ولها وحدها إنشاء وتملك محطات البث الإذاعى المسموع والمرئى فى جمهورية مصر العربية.

وتتولى الهيئة دون غيرها الإشراف والرقابة على المواد المسموعة والمرئية التى تبثها أجهزتها وتخضع لرقابتها كل ما تنتجه الشركات المملوكة، وتضع الهيئة القواعد المنظمة لهذه الرقابة. وهذه الهيئة تتبع وزير الإعلام وتخضع لإشرافه وفقاً لما تنص عليه المادة الرابعة من ذات القانون.

وعلى أى حال فأياً كانت القيود القانونية على ملكية وإصدار الصحف وملكية وبث الإنتاج الإذاعى المسموع والمرئى، فقد أثبتت التطورات العلمية المتلاحقة أن هذه القيود لن تستطيع بحال الوقوف فى مواجهة التقدم العلمى والتقنى فى وسائل الاتصال فى ضوء ظاهرة انتشار البث كثيف الإشعاع بواسطة الأقمار الصناعية وبواسطة تكنولوجيا الطباعة الحديثة التى تجعل من هذه النصوص القانونية مجرد شخوص بلهاء لا تطبق إلا على عدد محدود من المواطنين العزل.

والدليل على هذا اتجاه الدولة مؤخراً نحو إنشاء منطقة إعلامية حرة يسمح فيها بالتملك الخاص لوحدات البث المرئى فى ظل ضوابط عامة مقبولة.

ثانياً: فيما يتعلق بضوابط الرأى والتعبير وانعكاساتها على مهنة الصحافة والإعلام

يحفل النظام القانونى المصرى سواء فى قانون العقوبات أو فى القوانين الخاصة بعديد من القيود والضوابط على ممارسة حرية الرأى والتعبير والذى يجمع كل هذه النصوص أنها لا تنطلق من سياسة تشريعية ثابتة تحكمها فلسفة واضحة نحو ممارسة المواطنين لحقهم الدستورى فى اعتناق الآراء والتعبير عنها، وإنما تحكمها اعتبارات آنية لحظية دفعت المشرع إثر حوادث سياسية معينة إلى إصدار نصوص تشريعية تقع فى مجملها فى خانة التضييق على حرية الرأى والتعبير تضييقاً يصل بها فى بعض الأحيان إلى حد المصادرة والحظر. ولاشك أن لهذه النصوص انعكاسات مباشرة على ممارسة الصحفيين والإعلاميين لواجبهم فى نقل الأخبار

وإعادة بثها وفى التعبير عن آرائهم بحرية إزاء الأحداث الجارية فى الوطن. وسوف نستعرض عناوين بعض هذه الجرائم التى أوردتها هذه النصوص فيما يلى:

(١) المادة ٨٦ مكرر من قانون العقوبات بعد تعديلها بالقانون رقم ٩٧ لسنة ١٩٩٢ والتى تعاقب فى فقرتها الثالثة بالسجن على جريمة الترويج أو التحبيذ بالقول أو الكتابة أو أية طريقة أخرى للأغراض المذكورة بالفقرة الأولى (الدعوة بأى وسيلة إلى تعطيل أحكام الدستور أو القوانين أو منع إحدى مؤسسات الدولة أو إحدى السلطات العامة من ممارسة أعمالها أو الاعتداء على الحرية الشخصية للمواطن أو غيرها من الحريات والحقوق العامة التى كفلها الدستور أو الإضرار بالوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى).

(٢) المادة ١٧٤ / ٢ من قانون العقوبات التى تعاقب على تحبيذ أو ترويج المذاهب التى ترمى إلى تغيير مبادئ الدستور الأساسية أو النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية.

(٣) المادة ٩٨ ب من قانون العقوبات التى تعاقب على الترويج والتحبيذ بأية طريقة من الطرق والدعوة لتغيير مبادئ الدستور الأساسية أو النظم السياسية للهيئة الاجتماعية أو لتسويد طبقة اجتماعية على غيرها.

(٤) المادة ١٠٢ عقوبات التى تعاقب بالحبس كل من جهر بالصياح أو الغناء لإثارة الفتن.

(٥) المادة ١٠٢ مكرر عقوبات التى تعاقب على إذاعة بيانات أو أخبار أو شائعات كاذبة أو مغرضة وبث دعايات مثيرة من شأنها تكدير الأمن العام أو إلقاء الرعب بين الناس أو إلحاق الضرر بالمصلحة العامة.

(٦) الجنح والجنايات التى تقع بواسطة الصحف وغيرها والمنصوص عليها فى الباب الرابع عشر من الكتاب الثانى من قانون العقوبات. وهى كما يلى: التحريض على قلب نظام الحكم المقرر فى القانون المصرى وعلى كراهيته والازدراء به (م ١٧٤) تحريض طائفة على بعض طائفة أخرى أو ازدرائها (م ١٧٦)، التحريض على عدم الانقياد للقوانين وتحسين الجنايات والجنح (م ١٧٧)، تصنيع أو حيازة صور من شأنها الإساءة إلى سمعة البلاد (١٧٨)، تحريف ما جرى فى

الدعاوى (١٨٩) نشر الأحكام والمرافعات المحظور نشرها (١٩٠) ، نشر ما جرى في جلسات البرلمان السرية أو فى الجلسات العلنية بغير أمانة (١٩٢) .

(٧) القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨ بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى وتأثيمه لأى دعوة يكون هدفها مناهضة المبادئ التى قامت عليها ثورة ٢٣ يوليو أو الترويج لمذاهب ترمى إلى مناهضة النظام الاشتراكى الديموقراطى ومبادئ ثورة ١٥ مايو ١٩٧١ والتى تقوم على تحالف قوى الشعب العاملة والسلام الاجتماعى والوحدة الوطنية وتأثيم الدعوة إلى مذاهب تنطوى على إنكار الشرائع السماوية أو تتنافى مع أحكامها .

(٨) ما يسمى بالمسئولية السياسية عن جرائم الرأى فى القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠ بشأن حماية القيم من العيب فقد أثم المشرع فى هذا القانون الدعوة إلى ما ينطوى على إنكار الشرائع السماوية أو يتنافى مع أحكامها أو على تحريض النشء والشباب على الانحراف عن طريق التحلل من القيم الدينية كما حظر نشر وإذاعة أخبار أو بيانات أو إشاعات كاذبة أو مغرضة أو دعايات مثيرة متى كان من شأنها الإضرار بالمصلحة القومية للبلاد .

ذلك هو استعراض سريع لعناوين بعض القيود التى يحفل بها القانون المصرى على حرية الرأى والتعبير ، وبديهى أن هذه القيود تنصرف أول ما تنصرف إلى الصحفيين ورجال الإعلام . والخطير فى الأمر أن أغلب صور التأثيم التى استعرضناها إنما تندرج تحت لافتة ما يسمى التجريم بالأوصاف دون تحديد الأفعال المعاقب عليها تحديداً ظاهراً منضبطاً ، هذا التحديد الذى هو شرط أساسى أولى لسيادة مبدأ شرعية الجنائية ، فالأوصاف الفضفاضة مثل : الحض على الكراهية ، إنكار الشرائع السماوية ، ازدراء نظم الحكم ، تغليب الطبقات ، الدعوة إلى التحلل ، المساس بالسلام الاجتماعى ، كل هذه الأوصاف تسمح لسلطة الاتهام فى أى وقت بإنزال سيفها على المعارضين أو غير المرضى عنهم مما يعد إطاحة بحرية الرأى والتعبير وتقييداً غير مقبول لحرية الصحافة والإعلام .

أما فيما يتعلق بالبث الإذاعى المسموع والمرئى فبالإضافة إلى الضوابط والقيود السابقة على حرية الرأى والتعبير التى يلتزم بها الإذاعيون أيضاً ، فإن قانون اتحاد

الإذاعة والتليفزيون وضع الإطار العام لمضمون المادة الإذاعية عندما حددت المادة الثانية منه أهداف اتحاد الإذاعة والتليفزيون بثلاثة عشر هدفاً نتوقف منها على بعض الضوابط الفكرية التى حددها القانون لنشاط الاتحاد فى ممارسته لتحقيق هذه الأهداف. من هذه الضوابط أن تكون الخدمة الإذاعية المسموعة والمرئية موجهة لخدمة الشعب والمصلحة القومية فى إطار القيم والتقاليد الأصيلة للشعب المصرى وفقاً للمبادئ العامة التى نص عليها الدستور، والعمل على دعم النظام الاشتراكى الديموقراطى والوحدة الوطنية والسلام الاجتماعى وصيانة كرامة الفرد وحريته وتأكيد سيادة القانون من خلال جميع الأعمال الإذاعية من مسموعة ومرئية. وليس ثمة اعتراض من حيث المبدأ على صياغة هذه الضوابط على هذا النحو سوى ملاحظات ثلاثة لابد أن نثبتها: الملاحظة الأولى: أن هذه الصياغة العامة عن الالتزام بخدمة الشعب والمصلحة القومية العليا فى إطار التقاليد والقيم الأصيلة يمكن أن تفسر فى الواقع، وقد حدث ذلك فعلاً، بأن يتوجه الإعلام لترديد أطروحات أكثر الفئات محافظة وتخلفاً من الناحية الثقافية والفكرية، وأن يتحول الإعلام المسموع والمرئى إلى مجرد ترديد صياغات ومقولات ثابتة لا تقبل الحوار أو المناقشة. الملاحظة الثانية: أن الحديث عن التزام الإعلام بالحفاظ على دعائم النظام الاشتراكى هو حديث يثبت تخلف التشريع عن مواكبة الواقع الفعلى للتطورات التى حدثت فى المجتمع المصرى.. والملاحظة الثالثة: تتعلق بما ورد بالبند السابع من نفس المادة من التزام جهاز الإذاعة والتليفزيون بتخصيص جانب من الإرسال الإذاعى والتليفزيونى للأحزاب السياسية إبان الانتخابات لشرح برامجها للشعب وكذلك تخصيص جانب من وقت الإرسال بصفة منتظمة لعرض الاتجاهات الفكرية الرئيسية للرأى العام. وصياغة هذا البند على هذا النحو يعكس بقايا الطابع الشمولى الذى مازال عالقاً بل ومتسلطاً على أداء جهاز الإذاعة والتليفزيون فهو جهاز ملك الدولة وحزبها الحاكم قصراً عليهما وعلى أطروحاتهما الفكرية والإعلامية ولا يسمح لباقى قوى الشعب بالإطلال منه على جماهير الشعب إلا على سبيل الاستثناء ولأوقات محددة.

* * *

تلك هى لمحة سريعة على الأوضاع القانونية لحرية الصحافة والإعلام فى مصر مقارنة بالمعايير الدولية، وإذا خرجنا قليلاً عن دائرة البحث القانونى الفقهى فليس بوسع أحد أن يزعم أن المعايير الدولية قابلة للتطبيق آلياً فى مجتمعنا الذى ينتمى إلى فئة مجتمعات العالم الثالث بكل ما تحمله من خصائص اقتصادية وثقافية أبرزها انتشار الأمية وغيبة الهياكل السياسية والثقافية القادرة على التأثير بعيداً عن جهاز الدولة. ففى ظل هذا المناخ يصبح الحديث عن ضوابط ممارسة الحرية لتنظيمها أمراً مشروعاً. ونبادر إلى القول بأن تنظيم ممارسة حرية الصحافة والإعلام لتكون ملتزمة بقيم وثقافة وأخلاق المجتمع وأهدافه أمر مختلف تماماً عن تقييد هذه الحرية لتكون ملتزمة فقط برؤى جماعات الحكم فى مرحلة معينة. والفارق هنا هو فارق بين الإبداع والتلقين أو بين الالتزام والاتباع أو بين الحرية الهادفة والحرية المزعومة.

الفصل الخامس عشر

الحريات الأكاديمية ـ المفهوم والإشكاليات النظرية

15

مفهوم الحريات الأكاديمية حديث

النشأة نسبياً إذا قورن بالمفاهيم المستقرة فى مجال حقوق الإنسان. ولا نكاد نعثر فى المواثيق الدولية الصادرة عن منظمة الأمم المتحدة على إشارة أو تحديد لاصطلاح الحريات الأكاديمية. ومع ذلك فإن مضمون هذه الحقوق متوافر ويتمتع بالحماية فى المواثيق التقليدية لحقوق الإنسان كالإعلان العالمى لحقوق الإنسان والعهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية فضلاً عن المواثيق والإعلانات الإقليمية لحقوق الإنسان.

فحرية الفكر والعقيدة وحرية الرأى والتعبير والتماس الآراء ونقلها للآخرين وحرية الاشتراك فى الجمعيات والاجتماعات السلمية، كلها حقوق منصوص عليها فى المواثيق الدولية التقليدية (انظر المواد ١٨ ، ١٩ من الإعلان العالمى و١٨ ، ١٩ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية) كما أن المادة ١٣ من العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية قد نصت على حق الفرد فى التربية والتعليم. بل إن البند (جـ) من هذه المادة قد نص صراحة على التزام الدول الموقعة على العهد بجعل التعليم العالى متاحاً للجميع على قدم المساواة تبعاً للكفاءة وبكافة الوسائل المناسبة ولا سيما بالأخذ تدريجياً بمجانية التعليم.

ولكن مفهوم الحريات الأكاديمية لا يقتصر على هذه الحقوق التقليدية السابق الإشارة إليها (حرية الرأى والعقيدة والتعبير والاجتماع والحق فى التعليم) بل

(*) بحث نُشر فى منشورات حقوق الإنسان، الثقافة العربية والنظام العالمى، إصدارات اتحاد المحامين العرب، القاهرة، ١٩٩٣.

يشمل كذلك حقوقاً أخرى ألصق بالمؤسسات الأكاديمية مثل الحق فى استقلال المؤسسات الأكاديمية، وواجب الأكاديميين فى البحث والتعليم.

إن مفهوم الحريات الأكاديمية يثير عدداً من الإشكاليات النظرية والتطبيقية اللصيقة به والتى لا يثيرها البحث فى أى من الحقوق التقليدية على انفراد: مثل العلاقة بين الحريات الأكاديمية ومبدأ حظر النشاط السياسى داخل مؤسسات التعليم العالى خصوصاً إذا تعلق الأمر بالعلوم السياسية، ومثل القيود التى تفرض على الحريات الأكاديمية، سواء كانت هذه القيود ذات طابع قانونى أو اقتصادى أو فلسفى أو عملى.

وقد احتلت الحريات الأكاديمية مكانتها البارزة فى الأدبيات العالمية لحقوق الإنسان بعد تزايد اعتداءات السلطات الحاكمة على استقلالية مؤسسات التعليم الجامعى والحريات التعليمية والبحثية للأكاديميين العاملين فيها، خاصة فى مجتمعات العالم الثالث. ونستطيع أن نضرب أمثلة متعددة لهذه الانتهاكات فى عدد من دول أمريكا اللاتينية والدول الآسيوية وفى منطقة الشرق الأوسط حيث

تقوم سلطات الاحتلال الإسرائيلى وبدون تردد بإغلاق الجامعات الفلسطينية واعتقال أساتذتها وطلبتها وفصلهم، بل وفى عدد من الدول العربية التى تشهد بين آونة وأخرى صوراً مختلفة الجسامة من الاعتداء على المجتمع الأكاديمى تتنوع تبعاً لدرجة شراسة النظام السياسى أو درجة تسامحه. وهى اعتداءات أصبحت ترصدها باستمرار تقارير منظمات حقوق الإنسان.

وقد أسفر الوعى العالمى بالحريات الأكاديمية وضرورة تأمينها على وجه فعال عن صدور إعلانات أربعة عن مؤتمرات أربعة عنيت بهذا الموضوع هى على الوجه التالى:

١ ـ إعلان ليما حول الحريات الأكاديمية واستقلال مؤسسات التعليم العالى.

٢ ـ إعلان دار السلام حول الحريات الأكاديمية والمسئولية الاجتماعية للأكاديميين.

٣ ـ إعلان بولونيا، أو «العهد الأعظم للجامعات الأوربية».

٤ ـ إعلان كمبالا عن الحرية الفكرية والمسئولية الاجتماعية.

وبتوالى صدور هذه الإعلانات غير الرسمية (والتى لا تعتبر وثائق دولية ملزمة بطبيعة الحال) أمكن القول إنه قد تراكم فى الضمير الدولى تحديد مستقر لمفهوم الحريات الأكاديمية وأبعادها وحدودها وما تفرضه هذه الحريات من واجبات متقابلة على العاملين فى الحقل الأكاديمى، حتى أننا نستطيع أن نقرر باقتناع أن الحريات الأكاديمية قد تبلورت واكتسبت ذاتيتها المتميزة بحيث أصبحت تقف جنباً إلى جنب على قدم المساواة مع الأجيال المتتالية لحقوق الإنسان، لا تنتظر إلا أن يتدخل المشرع الدولى ليصوغ لها أداتها الإلزامية متمثلة فى اتفاقية دولية لحقوق الحريات الأكاديمية.

وسوف نعرض فيما يلى لبعض الإشكاليات النظرية التى يثيرها موضوع الحريات الأكاديمية عبر حديثنا فى الموضوعات التالية:

١ ـ مفهوم الحريات الأكاديمية، من حيث محتوى هذه الحريات وصلتها بحقوق الإنسان الأخرى، والمتمتعين بالحريات الأكاديمية.

٢ ـ واجب الأكاديميين فى التعليم، والحدود التى تفصل بين هذا الواجب وبين مباشرة النشاط السياسى.

٣ ـ القيود على الحريات الأكاديمية بأنواعها المختلفة.

أولاً: مفهوم الحريات الأكاديمية

عرفت المادة الأولى من إعلان ليما الحرية الأكاديمية بأنها حرية أعضاء المجتمع الأكاديمى فى متابعة وتطوير ونقل المعرفة من خلال البحث والدراسة والمناقشة والتوثيق والإنتاج والإبداع والتدريس والمحاضرة والكتابة.

وعرفت الفقرة (ب) من نفس المادة المجتمع الأكاديمى بأنه يشمل كل الأشخاص القائمين بأعمال التدريس والدراسة والبحث والعمل فى مؤسسة للتعليم العالى. أما الفقرة (د) من نفس المادة فقد عرفت مؤسسات التعليم العالى بأنها الجامعات وغيرها من مراكز التعليم ما بعد الثانوى ومراكز الأبحاث والثقافة المرتبطة بها. ونفس هذه التعريفات وبنفس العبارات تقريباً رددها إعلان دار السلام. أما إعلانا كمبالا وبولونيا فلم تشغلهما مشكلة التعريفات وعرجا مباشرة على النص على الحقوق الأكاديمية التفصيلية.

ومع وضوح تعريف الحرية الأكاديمية الوارد فى الإعلانين السابقين إلا أن محتوى هذا التعريف مازال محلاً للجدل والاختلاف بين المشتغلين بنظرية حقوق الإنسان، بل إن الحاجة إلى تعريف للحريات الأكاديمية أمر يشك فيه البعض لأن هذه الحريات من الوضوح بحيث إن أى تعريف لها سيمثل عائقاً من الاتفاق حول مضمونها.

ومع ذلك فمن المتفق عليه أن الحريات الأكاديمية تتضمن حقاً للأكاديميين يتعلق ببحوثهم. فى اختيار الموضوع واستخدام المنهج والتحليل النظرى ونشر نتائج البحث سواء بشكل مقروء أو مسموع. وهذه الحقوق يتمتع بها العلماء والباحثون بصفة فردية وجماعية.

ومما لاشك فيه أن أحد الشروط الرئيسية للحرية البحثية بالمعنى السابق هو تأمين استقلال الجامعات ضد التدخلات والمزاعم الخارجية سواء من جانب الدولة أو

الشركات الخاصة أو المؤسسات الدينية أو غير ذلك من صور التدخل التى يمكن أن تؤثر على النشاط البحثى بنحو أو بآخر.

ومن القضايا الخلافية التى يثيرها تحديد مفهوم الحريات الأكاديمية التساؤل حول ما إذا كان نشاط التدريس يدخل فى مفهوم هذه الحريات أم لا؟ ومع ذلك فإن الاتجاه الغالب هو اعتبار التدريس جزءاً من الحريات الأكاديمية لاعتبارات علمية عديدة أهمها صعوبة بل واستحالة الفصل تحكمياً بين النشاط البحثى والنشاط التدريسى داخل الأنشطة الجامعية.

أما من الناحية المؤسسية فمن المتفق عليه أن الحريات الأكاديمية تشمل فحسب مؤسسات التعليم العالى أى ما بعد المرحلة الثانوية ولا تمتد إلى مدارس التعليم الثانوى والمتوسط، لأن التعليم الجامعى أو العالى هو وحده الذى يمكن وصفه بأنه معرفة متطورة. أما التعليم المتوسط فهو لا يعدو أن يكون نوعاً من المعرفة الانتقالية. وتشمل الحريات الأكاديمية التعليم العالى بكل أنواعه مادام النشاط البحثى نشاطاً رئيسياً فيه، وبالتالى تدخل تحت هذا المفهوم أكاديميات الشرطة والأكاديميات العسكرية التى تمارس نشاطاً بحثياً لأن هدف الحريات الأكاديمية فى المقام الأول هو توفير حرية البحث والإبداع وما يرتبط بهما من أنشطة أخرى.

ويفترض التسليم بوجود حريات أكاديمية تتمتع بذاتية خاصة تميزها عن الحقوق والحريات التقليدية المنصوص عليها فى المواثيق الدولية يفترض ذلك التسليم أيضاً بأن الأكاديميين يتمتعون بهذه الحقوق وهم على وعى بمسئوليتهم عليهم ألا يسيئوا استخدامها وأن يستعملوها داخل إطار ميثاق أخلاقى بما يلقى عليهم بمسئولية تجاه زملائهم أعضاء المجتمع الأكاديمى وتجاه المجتمع ككل.

ويثور بعد ذلك سؤال عن المستفيدين من الحريات الأكاديمية فمن المعروف أن المجتمع الأكاديمى يشمل فئات متعددة، فى مقدمتها الأكاديميون من العلماء والباحثين القائمين بالنشاط البحثى والتدريس ثم الطلاب الذين يتلقون العلم، ثم مساعدى الباحثين ومعاونيهم، ثم الإداريين الذين يقومون بأعمال التنظيم والإدارة داخل المؤسسات الأكاديمية. فهل يتمتع كل هؤلاء بالحريات الأكاديمية بالمفهوم السابق الحديث عنه. فإذا كان الهدف من توفير الحريات الأكاديمية هو ضمان

الإبداع داخل المؤسسات الأكاديمية، فمن الطبيعي ألا يتمتع بهذه الحريات إلا أفراد الفئة الأولى من الأكاديميين القائمين بالتدريس والبحث.

الواجب الأكاديمى:

سبق أن ذكرنا أن الحريات الأكاديمية تقابلها واجبات أكاديمية تجاه المجتمع الأكاديمي وتجاه المجتمع العام. ونستطيع أن نقسم الواجب الأكاديمي إلى نوعين رئيسيين: الواجب في التعليم، والواجب في الالتزام بالقيود القانونية والأخلاقية عند ممارسة الحريات الأكاديمية.

الواجب فى التعليم:

وواجب الأكاديميين في التعليم أى في تقديم عطائهم العلمى بسخاء لطلابهم هو الوجه المقابل لحريتهم الأكاديمية. فهذه الحرية ليست مقصودة لذاتها وإنما لإثراء العطاء العلمى وشيوع الإبداع في المناخ الأكاديمي. كما أن هذا الواجب أيضاً هو تلبية مباشرة لحق أساسى من حقوق الإنسان التقليدية وهو حقه في التعليم.

على أن واجب التعليم يجب ألا ينحسر ليضيق في مجرد الالتزام القانونى للأكاديمي بالتدريس لطلابه، فعملية التدريس هى مجرد المظهر المادى والقانونى لواجب التعليم، أما محتوى هذا الواجب فيتسع ليشمل الالتزام الأكاديمي التزاماً أخلاقياً بنقل خبراته الإبداعية التى اكتسبها نتيجة الحرية الممنوحة له إلى طلابه.

القيود على ممارسة الحريات الأكاديمية:

فمادات الحريات الأكاديمية تمارس لخدمة المجتمع، فلابد من أن نتوقع قيوداً - اجتماعية - على ممارسة هذه الحريات بما يعظم فائدتها. ومن الممكن القول إن هناك قيوداً موضوعية وقيوداً ذاتية على ممارسة الحريات الأكاديمية. فمن حيث المبدأ تشمل الحرية الأكاديمية حرية الباحث في إجراء بحثه في أى مجال وموضوع متبعاً المنهج الذى يراه لبحثه. ومع ذلك فإن هذه الحرية لا تمارس بلا قيود إذ ثمة قيود موضوعية على هذه الحرية. ومن ذلك حظر البحوث التى يؤدى إجراؤها أو تؤدى نتائجها إلى الإضرار بالبيئة أو الحياة الإنسانية، أو البحوث التى تهدف إلى إنتاج أو تطوير أسلحة محظورة دولياً، أو البحوث التى تؤدى نتائجها إلى استخدام

محظور قانوناً للقوة والعنف. وفى مجال الإنسانيات فإنه لا يجوز أن تتضمن البحوث دعاية فاشية أو عنصرية. وفى هذا الإطار فإنه من حق الدولة أن تضع قيوداً تشريعية أو إدارية على ممارسة الحريات الأكاديمية.

ولكن هذه القيود السابق الحديث عنها هي قيود تنطلق من منطلق قانونى أو براجماتى. وبالمعارضة لذلك فإن هناك موقفاً فلسفياً يدعو إلى إطلاق الحريات الأكاديمية من كل قيود، وإنه إذا تسامحنا فى وضع القيود على الحريات الأكاديمية فقد ينتهى الأمر إلى أن تصبح هذه القيود هى الأصل والحريات هى الاستثناء.

على أنه مهما كانت التبريرات الفلسفية لنطاق الحرية - أى حرية - فلن يوجد مجتمع إنسانى يسمح لأفراده بممارسة حرياتهم دون قيود وتفرضها طبيعة النظام الاجتماعى.

وفى هذا المجال فمن المفيد التفرقة بين البحوث الأساسية وهى تلك التى تجرى فى إطار العلوم البحتة، والبحوث التطبيقية والتكنولوجية حيث تكون الحرية الأكاديمية فى البحوث الأولى أكبر وأكثر سعة منها فى البحوث الثانية.

الحرية الأكاديمية والرؤية السياسية

وهنا يتعلق الأمر بالسلوك السياسى لأعضاء المجتمع الأكاديمى داخل المؤسسات الأكاديمية. والسؤال المطروح هو: هل للأكاديميين أن يعبروا عن آرائهم السياسية داخل التجمعات الأكاديمية أم لا؟ وبالنسبة للإجابة على هذا السؤال تنقسم الرؤى بين المحافظة والتحرر. فالمحافظون يرون أن المؤسسات الأكاديمية هى مكان للعلم فقط ويجب أن يكون محايداً عن أى نشاط أو رؤية سياسية. فى حين تتمثل وجهة النظر الأخرى فى أنه من الخطر والصعب فى نفس الوقت مصادرة حق الأكاديمى فى أن تكون له رؤية سياسية يعبر عنها.

وعلى أى حال فإن المشكلة فى مجال العلوم الطبيعية أقل إلحاحاً منها فى مجال العلوم الاجتماعية. إذ يكاد يكون من المستحيل وغير العلمى أن يطلب من الباحث فى العلوم السياسية أن يتجرد من رؤيته السياسية فهذه العلوم بطبيعتها علوم منحازة وتلعب الرؤية الأيديولوجية فيها دوراً كبيراً فيى صياغة قضاياها.

مضمون الحريات الأكاديمية:

بعد أن انتهينا من صياغة الإشكاليات النظرية التى يثيرها موضوع الحريات الأكاديمية نستعرض الآن مضمون الحريات الأكاديمية كما عددها إعلان ليما عن الحريات الأكاديمية والإعلانات والمواثيق المماثلة.

ويمكن حصر هذه الحريات وتعدادها على النحو التالى:

١ ـ حق أعضاء المجتمع الأكاديمى فى تأمين واحترام حقوقهم المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها فى مواثيق حقوق الإنسان العالمية.

٢ ـ الحق فى تكافؤ الفرص فى الالتحاق بالمجتمع الأكاديمى على أساس من القدرة والكفاءة وحدهما.

٣ ـ حرية الباحثين فى إجراء بحوثهم واختيار مناهجها ونشر نتائجها دون تدخل من أحد مع التزامهم بالمبادئ العامة والأخلاقية للبحث العلمى.

٤ ـ حرية القائمين بالتدريس فى ممارسة عملهم دون تدخل مع التزامهم بالمبادئ العامة والأخلاقية للتدريس.

٥ ـ حق الأكاديميين فى الاتصال بقرنائهم فى أى مكان بالعالم.

٦ ـ حق طلاب الدراسة العليا فى الدراسة والبحث باختيار موضوعات دراستهم وبحثهم والحصول على الخبرات الراقية من المؤسسات الأكاديمية.

٧ ـ التزام مؤسسات التعليم العالى باشتراك الطلاب فى إدارتها وتأمين حقهم فى التعبير عن رأيهم فيما يختص بشئونهم الدراسية.

٨ ـ حق الأكاديميين فى التجمع وإنشاء النقابات والأندية.

٩ ـ إن كافة الحريات الأكاديمية قد تكون محلاً لقيود ضرورية إذا تعارضت مع حقوق وحريات أخرى أو مع مصلحة المجتمع على أنه يجب عدم التوسع فى هذه القيود وأن تكون ذات طابع استثنائى.

١٠ ـ إن كافة المؤسسات الأكاديمية سوف تعمل على توفير الحقوق المدنية

والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمواطنين وستسعى إلى منع إساءة استخدام العلم والتكنولوجيا للمساس بهذه الحقوق.

١١ - إن كافة المؤسسات الأكاديمية ستضع نفسها فى خدمة حل المشاكل التى تواجه المجتمع.

١٢ - إن كافة المؤسسات الأكاديمية ستبادر إلى التضامن مع الأفراد الأكاديميين والمؤسسات الأكاديمية إذا تعرضت حقوقهم للاعتداء.

١٣ - إن كافة المؤسسات الأكاديمية سوف تسعى إلى منع التبعية العلمية والتكنولوجية وسوف تعمل على توفير مشاركة متكافئة لكافة المؤسسات الأكاديمية فى العالم فى الحق فى المعرفة.

١٤ - إن التمتع بالحقوق وتأدية الواجبات الأكاديمية السابقة يتطلب تأمين استقلال مؤسسات التعليم العالى وعلى الدولة ألا تتدخل فى هذا الاستقلال وأن تمنع مؤسسات المجتمع الأخرى من التدخل.

١٥ - ويستلزم استقلال مؤسسات التعليم العالى شيوع المناخ الديموقراطى داخل هذه المؤسسات بأن يكون لكل فرد فيها الحق دون تمييز فى تولى المناصب القيادية وأن يعتمد الانتخاب الحر وسيلة لاختيار قيادات هذه المؤسسات بما يمثل كافة قطاعات المؤسسة. ويشمل استقلال هذه المؤسسات حقها فى إصدار قراراتها الإدارية وتحديد سياستها التعليمية والبحثية ومختلف صور النشاط.

ملاحظات حول الحريات الأكاديمية فى الجامعات العربية

مضمون الحريات الأكاديمية - كما أوضحنا آنفاً - هو مجموعة الحقوق والحريات المدنية مطبقة فى المجال الأكاديمى مضافاً إليها عدد من التزامات الأعضاء الأكاديميين والمبادئ اللازمة لتوفر الحريات الأكاديمية وفى مقدمتها مبدأ استقلال مؤسسات التعليم العالى.

وطبيعى أنه يصدق على الحريات الأكاديمية فى بلدان العالم العربى ما يصدق فى حالة الحريات العامة وأوضاع حقوق الإنسان فيها، فليس لنا أن نتوقع احتراماً لحريات الأكاديميين فى مجتمعات لا يأمن فيها مواطنوها على حقوقهم وحرياتهم

الإنسانية والعكس صحيح. ولهذا فمن الملاحظ فى التاريخ العربى الحديث أن الإبداع الأكاديمى والازدهار العلمى والثقافى يسودان فى الأوقات التى يسود فيها مناخ من التسامح الليبرالى واحترام حقوق الإنسان وأن الانحطاط والتدهور الأكاديمى والثقافى يصبح ظاهرة ملحوظة فى أوقات الاستبداد والطغيان وقهر حقوق الإنسان.

ولأن احترام حقوق الإنسان لم تتأصل جذوره بعد فى عديد من المجتمعات العربية فمن المنطقى والمفهوم أن يفتقد مفهوم الحريات الأكاديمية فى هذه المجتمعات.

ونستطيع، ويستطيع القارئ أيضاً، أن نقدم أمثلة كثيرة على حالات متعددة أغلقت فيها الجامعات واعتقل فيها الأستاذة وفصلوا من وظائفهم فضلاً عن اعتقال الطلاب وفصلهم لأسباب تتعلق برؤاهم الفكرية، بل لقد شهدت ساحات بعض الجامعات العربية حالات بشعة من انتهاكات حقوق الإنسان وصلت إلى حد العدوان على حياة الجامعيين تحت شعار حماية الثورة من المتآمرين والمرجفين وغير ذلك من الأوصاف التى تطلق على أصحاب الفكر النقدى.

ونظرة سريعة إلى قوانين الجامعات العربية تبين لنا كيف أن المجتمع الجامعى فى العالم العربى يفتقر إلى كثير من المقومات اللازمة لممارسة الحريات الأكاديمية وفى مقدمتها استقلال الجامعة.

فمن الناحية العقائدية ترتبط معظم الجامعات العربية ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر بالتوجهات الفكرية والعقائدية للنخب الحاكمة حيث لا يجرؤ الأكاديميون على تناول هذه التوجهات تناولاً نقدياً. ولم تتورع بعض التشريعات العربية عن النص على ذلك بطريقة سافرة. فالمادة الرابعة (ب) من القانون رقم ١٣٢ لسنة ١٩٧٠ (قانون التعليم العالى والبحث العلمى بالعراق) قد نصت صراحة على أن هدف وزارة التعليم العالى «تحقيق الانسجام والتكامل بين مناهج وأهداف الحركة العلمية والتعليم العالى وبين المخططات العامة للدولة فى شتى مرافق نشاطاتها السياسية والدفاعية والاقتصادية والاجتماعية مما يلبى ويغطى احتياجات المرحلة الثورية الراهنة، واحتياجات الثورة العربية على المدى الطويل».

وبالمثل فإن المادة الأولى من قانون تنظيم الجامعات الليبى (٣٧ لسنة ٧٧) نصت على أن «الجامعات هيئات علمية تختص بكل ما يتعلق بالتعليم العالى الذى تقوم به الكليات والمعاهد التابعة لها، وتهتم بالثورة الثقافية وتأكيد فلسفة ثورة الفاتح من سبتمبر العظيم فكراً وعملاً..»

ولا اعتراض لنا على أن ترتبط الجامعات بالأهداف «الثورية» للبلاد على أن يكون ذلك بإرادتها الحرة كما أن الصياغة القانونية لهدف الجامعة على هذا النحو السابق قد تحمل تفسيرات واسعة للمقصود منها بما يفتح الباب على مصراعيه لممارسة القمع داخل الجامعة بحجة حماية الثورة.

وإذا كانت الإعلانات الدولية المقننة للحريات الأكاديمية قد نصت على الديموقراطية داخل الجامعة ولزوم انتخاب القيادات الجامعية بواسطة أعضاء المجتمع الأكاديمى، فإن التشريعات العربية قاطبة تجعل اختيار رئيس الجامعة بواسطة رئيس الدولة أو رئيس الوزراء وتجعل اختيار القيادات الجامعية الأدنى بواسطة قرارات تصدر من السلطة التنفيذية فيما عدا قانون الجامعات المصرى الذى جمع بين طريقتى الانتخاب والتعيين فيما يتعلق بتعيين عمداء الكليات (م ٤٣ من القانون ٤٩ لسنة ١٩٧٢) ثم عدل عنه بعد ذلك باعتماد أسلوب التعيين مما أسهم فى تعدد المظاهر السلبية فى الإدارة الجامعية.

فقانون الجامعات المغربى يجعل اختيار رئيس الجامعة بظهير شريف (م٦) وقانون الجامعات اللبنانى يجعل تعيين رئيس الجامعة بمرسوم من مجلس الوزراء (م ١٠أ) وكذلك أنظمة الجامعات السعودية تجعل تعيين مدير الجامعة بقرار من مجلس الوزراء (جامعة البترول والمعادن) أو بأمر ملكى (جامعة الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، جامعة الملك فيصل) وتعيين رئيس الجامعة فى سوريا بمرسوم (م ٣١ من القانون رقم ١ لسنة ١٩٧٥).

أما عن شاغلى المناصب الجامعية الأخرى بدءاً من وكلاء الجامعات وحتى رؤساء الأقسام فيعينون فى كافة الجامعات العربية بقرارات إدارية دون إجراء أية عمليات انتخابية.

على أن الأمر فى قانون الجامعات الليبى يبدو على صورة متميزة تماماً إذ نصت

المادة ١٦ من القانون رقم ٣٧ لسنة ١٩٧٧ بتنظيم الجامعات فى ليبيا على أن يتولى إدارة كل جامعة:

١ - اللجنة الشعبية العليا للجامعة.

٢ - رئيس اللجنة الشعبية العليا للجامعة.

ومعلوم أن اللجنة الشعبية بالجامعة يغلب فيها العنصر غير الأكاديمى على العنصر الأكاديمى مما يفقد الجامعة ذاتيتها ويجعل من غير الأكاديميين والطلاب سلطة إدارة فى حين يفتقدون إلى الخبرة والكفاءة اللازمة.

فإذا انتقلنا إلى بحث مفهوم المشرع العربى عن استقلال الجامعات لوجدنا معنى هذا الاستقلال محصوراً فى كون ميزانية الجامعة ميزانية متميزة وملحقة بميزانية الدولة. فالاستقلال فى حقيقته عند المشرع العربى هو استقلال مالى نسبى عن اللوائح المالية الروتينية فى الدولة. أما الاستقلال العلمى والأكاديمى فهو مفتقد إلى حد كبير. فأغلب التشريعات العربية تنص على أن وزير التعليم يرأس المجلس الأعلى للجامعات أو كما يسمى فى بعض البلاد «المجلس الأعلى للتعليم العالى». ورئيس الدولة أو رئيس الحكومة هو الذى يعين رؤساء الجامعات وشاغلى المناصب القيادية العليا فى الجامعة وعادة ما يختار رؤساء الجامعة وعمداء الكليات من الأساتذة أعضاء الحزب الحاكم أو الموالين لتوجهات الحكم خوفاً أو طمعاً.

والأخطر من ذلك أن عديداً من التشريعات العربية تتضمن أحكاماً تجيز انتهاء خدمة الأساتذة أو نقلهم دون اتباع إجراءات التأديب التى توفر لهم حق الدفاع أو الحق فى محاكمة عادلة.

فالمادة ٨١ من قانون الجامعات السورى تجيز نقل أعضاء هيئة التدريس إلى وظيفة عامة خارج الجامعات بعد موافقة مجلس التعليم العالى. والمادة ٨٤ من نفس القانون تجعل شأن أساتذة الجامعة شأن باقى موظفى الدولة فيما يتعلق بإنهاء الخدمة والاستيداع والاستقالة. والمادة ٥٧ من قانون الجامعات الليبى تجيز نقل عضو هيئة التدريس أو ندبه للقيام بأعمال وظائف عامة بقرار من المجلس الأعلى

للجامعات بعد أخذ رأى اللجنة الشعبية العليا للجامعة المختصة . أما قانون الجامعات المغربى وكذلك أنظمة الجامعات السعودية فلا تتضمن أى نصوص تشير إلى حقوق أعضاء هيئة التدريس وضماناتهم أو نقلهم وإنهاء خدمتهم مما يدفع على الاعتقاد بأن عضو هيئة التدريس قد يفقد وظيفته بالجامعة فى أى وقت ودون الحاجة لإبداء أسباب ذلك .

وقد تضمنت المادة ٨٣ من قانون الجامعات المصرى حكماً مشابهاً لحكم المادة ٨١ من قانون الجامعات السورى فأجازت نقل أعضاء هيئة التدريس عند الاقتضاء إلى وظيفة عامة خارج الجامعة بقرار من وزير التعليم العالى بناء على طلب مسبب من مجلس الجامعة المختصة بعد أخذ رأى مجلس الكلية أو المعهد ومجلس القسم . .

تلك فى عجالة بعض الملاحظات العامة على وضع الحريات الأكاديمية فى الجامعات العربية ، وهو وضع لا ينفصل عن حالة حقوق الإنسان بصفة عامة مما يؤكد أن تناول الحريات الأكاديمية فى العالم العربى يجب أن يكون تناولاً شاملاً فى إطار السعى نحو تأمين احترام حقوق الإنسان بكافة أنواعها . .

على أن ثمة قضيتين على قدر بالغ من الأهمية ترتبطان بممارسة الحريات الأكاديمية فى الوطن العربى وانعكاس هذه الممارسة على التربية على الديموقراطية وحقوق الإنسان ، وتتمثل أولاهما فى هيمنة الفكر الرسمى على الجامعة وتقييده لحرية الفكر والإبداع فيها ، وترتبط ثانى هاتين القضيتين بأثر الازدواجية الثقافية فى العالم العربى على حرية الفكر والإبداع وتربية المواطنين على الديموقراطية وحقوق الإنسان ، وذلك كله على النحو التالى :

أولاً : الهيمنة الرسمية وحرية الفكر والإبداع فى الجامعات العربية :

ترتبط كافة الجامعات العربية بشكل أو بآخر بالتوجهات الفكرية والأيديولوجية الرسمية للنظام الحاكم . وينص عدد من قوانين الجامعات فى بعض البلدان صراحة على هذا الارتباط ، ويعتبر هذا الارتباط أمراً واقعاً مسلماً به فى البعض الآخر . وينتج عن ذلك مجموعة من الآثار السلبية التى تجعل الحديث عن الحريات الأكاديمية فى الجامعات العربية نوعاً من اللغو . إذ لا يأمن الجامعى العربى على نفسه وعلى وظيفته إن أفصح فى بحوثه أو فى محاضراته عن آراء قد تحيد فى

قليل أو كثير عن توجهات النخبة الحاكمة أياً كانت هذه التوجهات محافظة أو راديكالية، ثورية أو رجعية، علمانية أو دينية.

ومما يزيد الهيمنة الفكرية الرسمية على الجامعات العربية رسوخاً ويزيد مشكلة غيبة الحرية داخل الجامعات تفاقماً أن كثيراً من أنظمة الحكم العربية تعمل جاهدة على أن تكون طموحات رجال الجامعة فى الترقى المهنى والاجتماعى متوجهة إلى الوظائف الإدارية والسياسية العليا داخل الجامعة وخارجها، فلم تعد المكانة العلمية كافية لإرضاء طموحات رجال الجامعات العربية، الأمر الذى يجعلهم يترددون كثيراً فى التعبير عن آراء أو توجهات فكرية مخالفة للتوجهات الرسمية طمعاً أو خوفاً مما يؤدى فى نهاية الأمر إلى إشاعة قيم النفاق الفكرى فى الجامعات العربية.

والنتيجة التى تترتب على غياب حرية الفكر والإبداع أن منهج التلقين والحفظ هو الذى يغلب على منهج الحوار والنقد فى العملية التعليمية، الأمر الذى يؤدى إلى إخراج أجيال غير مؤهلة للتفكير المبدع الخلاق، مستعدة لتقبل ما يملى عليها من أعلى، ولا تعترف بحق الآخرين فى الاختلاف، وهذه أجيال بطبيعة تكوينها غير قادرة على حمل رسالة حقوق الإنسان ومؤهلة للتبعية الفكرية سواء للسلطة الحاكمة ووسائل إعلامها أو لجماعات التطرف السياسى التى ترفع لواء الدين.

ثانياً: ازدواجية الثقافة وأثرها السلبى فى التربية على احترام حقوق الإنسان

وهذه الازدواجية الثقافية ناجمة عن ازدواجية نظام التعليم إلى تعليم دينى تتولاه مؤسسات دينية وتعليم مدنى تقوم عليه وزارات التعليم وجامعات العالم العربى.

ومشاكل التعليم المدنى وما يضعه من عوائق فى التربية على حقوق الإنسان والديموقراطية فى العالم العربى معروفة وأشرنا إلى بعضها، أما مشاكل التعليم الدينى فترجع إلى صميم طبيعة المؤسسات التى تقوم على هذا النحو من التعليم وعزوفها عن الاستعداد الحقيقى لتقبل كثير من المعايير الدولية لحقوق الإنسان باعتبارها نتاجاً لحضارة غربية هى فى مجملها تقف موقف المعارضة للحضارة الإسلامية.

ورغم بعض المحاولات التى جرت وتجرى للتوفيق بين الرؤية الدينية والرؤية الدولية لحقوق الإنسان، إلا أن استمرار التعليم الدينى فى الاعتماد على النقل دون العقل وعلى الترديد دون التجديد يجعل مناطق التعارض فى المنهج وفى المضمون بين الرؤية الدينية والرؤية الدولية لحقوق الإنسان تزداد اتساعاً وعمقاً. والأمر يحتاج إلى جيل من المجددين الدينيين الذين يدركون ويفقهون روح الإسلام الحق ويتعاملون بتفتح مع حقائق ومقتضيات العصر، وهو جيل لم تظهر بشائره بعد، الأمر الذى يجعل إشكالية التعارض بين التعليم الدينى والتربية على حقوق الإنسان إشكالية قائمة ومرشحة للاستمرار فترة طويلة من الزمان.

الفصل السادس عشر

أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى

إشكاليات الشرعية والتعددية

16

ما القيم والضوابط الأخلاقية التي قد تفرض قيوداً على النشاط العلمي في مجال العلوم الاجتماعية؟

قبل الإجابة على السؤال الهام يجب إثبات الحقائق التالية:

إن الاعتراف بمشروعية الضوابط الأخلاقية للبحث العلمي الاجتماعي أمر لازم لزوم الأخلاق لضبط السلوك الإنساني برمته. فالقانون وحده لا يمكن أن يحيط بالسلوك الإنساني لاعتبارات ترجع إلى طبيعة القانون ووظيفته، واعتبارات ترجع إلى طبيعة السلوك الإنساني ذاته، ومن هنا كان لزوم قواعد الأخلاق الاجتماعية، باعتبارها معايير ذاتية داخلية تنبع من داخل الجماعة ولا تفرض عليها بواسطة سلطة الدولة المهيمنة. فالحديث عن ضوابط أخلاقية هو في المقام الأول حديث عن قيم داخلية Internal Values، وليس حديثاً عن قواعد خارجية External Rules.

إن علاقة القيم بالبحث العلمى عامة من القضايا الملحة التى كانت تفرض نفسها دائماً على مجتمع العلماء والعرافين فى كل مراحل التاريخ الإنسانى، ففى المجتمعات البدائية القديمة، إذ كان العرافون هم السحرة والمنجمون، كان الإنسان فى إشراقات تاريخه يفرض عقوبات صارمة على ممارسات السحر الأسود، أى السحر الذى يخالف الوسائل والأهداف المعتمدة اجتماعياً والذى يستهدف إلحاق أضرار بالجماعة. وفى العصر الحديث، عصر الليبرالية العلمية الواسعة النطاق، مازالت أبحاث التلقيح الصناعى ومنجزات الهندسة الوراثية والآثار المترتبة على النشاط الذرى وغير ذلك من الأنشطة العلمية، مازالت تثير جدلاً أخلاقياً فى مختلف الأوساط الدينية والعلمية والإعلامية وغيرها.

فإذا ما انتقلنا إلى مجال البحث العلمى الاجتماعى، فإن علاقة هذا البحث

(*) بحث قُدم إلى مؤتمر أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى الذى نظمه المركز القومى للبحوث الاجتماعة والجنائية، القاهرة، أكتور، ١٩٩٥.

بالقيم والأخلاق الاجتماعية أكثر عمقاً، وأكثر إثارة، وأكثر تعقداً في نفس الوقت. وهذا يرجع إلى مجموعة من الأسباب تتعلق بموضوع البحث العلمي الاجتماعي من ناحية، وبأدواته المستخدمة من ناحية أخرى، فالبحث العلمي الاجتماعي لا يتوجه بمحاولة الفهم إلى ظواهر الحياة المادية، بل يأخذ موضوعاً له سلوك الإنسان ونظمه وعلاقاته وظواهره ومشكلاته الاجتماعية. وهذا موضوع للبحث تختلط فيه الذات بالموضوع، والسبب بالغاية، والوسيلة بالهدف، والغاية بالباعث، اختلاطاً لا يمكن فصله أو التمييز بين عناصره إلا فصلاً إجرائياً في تصورات العلماء والباحثين وحدهم. فيدرك الباحثون الاجتماعيون جيداً أن ثمة أدوات للبحث الاجتماعي تصلح في نمط من المجتمعات ولا تصلح في مجتمعات أخرى رغم وحدة الظاهرة محل البحث. ويدرك الباحثون الاجتماعيون - أيضاً - أن مجرد نشاطهم البحثي قد يؤثر على الظاهرة محل البحث أو على ظواهر أخرى مرتبطة بها في هذا الاتجاه أو ذاك. ويدرك هؤلاء الباحثون كذلك ما للأيديولوجيا أو الإطار المرجعي أو المفاهيمي أو حتى القناعات الذاتية المسبقة للباحث من تأثير

على مناهج البحث وأدواته ونتائجه ومعطياته . ويدرك الباحثون الاجتماعيون مظاهر أخرى متعددة تتداخل فيها كل من ذات البحث وموضوع البحث فى البحوث الاجتماعية ، الأمر الذى لا وجود له على هذا النحو فى بحوث الماديات والمحسوسات .

وهذا كله راجع إلى حقيقة واحدة أنه فى البحث الاجتماعى تجرى الأنشطة البحثية فى إطار إنسانى خالص يوحد بين كل من الباحث والمبحوث ، وفى هذا الإطار يكون للمصالح والتحيزات والقيم والأخلاق والغايات مجال أكبر بكثير من مجالها فى البحوث المادية .

الأخلاق والشرعية

وبوسعنا أن نستعرض ما يعنيه الباحثون الاجتماعيون بأخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى من خلال استعراض مفهوم مصطلح الأخلاقيات ، كما تبناه عديد من الأوراق المقدمة إلى ندوة أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى التى عقدها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية فى يونيو ١٩٨٥[١] .

فيذهب السيد يس إلى أن مناقشة الإشكاليات التى يثيرها موضوع أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى لا يمكن أن تتم بمعزل عن النموذج الأساسى Paradigm السائد ، وعلاقة ذلك كله بالصراع السياسى والاجتماعى والاقتصادى ، وما يعبر عنه من صراع أيديولوجى فى المجتمع[٢] . ويرصد الباحث النموذج السائد فى المجتمع الآن ، باعتباره نموذج إعادة إنتاج الرأسمالية فى إطار من التعددية السياسية التى تسمح للتيارات السياسية المختلفة بقدر ما بالتعبير عن نفسها أيديولوجياً ، وأن الصراع الأيديولوجى فى هذه المرحلة يدور بين التيار الرأسمالى والتيار الاشتراكى والتيار الإسلامى ، ويرصد الباحث اختفاء صورة الوحدانية العلمية لسيادة التعددية السياسية ، الأمر الذى كان مفتقداً فيما مضى ، ومن هنا يرى

---

(١) انظر أعمال هذه الندوة ناهد صالح ، رباب الحسينى ، منيرة إسماعيل (تحرير) ، ندوة أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى : ٤ ـ ٦ يونيو ١٩٨٥ ، القاهرة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة : ١٩٩٤ .

(٢) السيد يس ، مدخل لدراسة موضوع أخلاقيات البحث العلمى ، الصراع الأيديولوجى ، والنموذج الأساسى والاستراتيجية ، المرجع السابق ص ١ وما بعدها .

الباحث أن استراتيجية جديدة للعلم الاجتماعى فى بلادنا يجب أن تأخذ فى الاعتبار حرية التفكير، والبحث العلمى، والتعددية السياسية، والدور الفعال الذى ينبغى أن يلعبه الباحث الاجتماعى باعتباره مثقفاً نقدياً فى ترشيد حركة المجتمع من خلال بلورة القضايا الخلافية، وكشف عمليات تزييف الوعى، وتأجيل المشكلات الكبرى.

على أن رصد ظاهرة التعددية السياسية لدى أصحاب هذا الطرح وتأثيرها على البحث العلمى الاجتماعى لم يكن ليمنعهم أن تكون لهم رؤيتهم الخاصة فيما يجب أن يكون عليه التوجه القومى للبحث الاجتماعى، توجهاً يكون فى خدمة مشروع قومى حضارى تكون سماته الأساسية كما يلى: التنمية المستقلة فى مواجهة التنمية التابعة، الديموقراطية فى مواجهة القهر، العدالة الاجتماعية فى مواجهة الاستغلال الطبقى، الوحدة العربية فى مواجهة التجزئة، الاستغلال الوطنى فى مواجهة التبعية بكل صورها، الأصالة الحضارية فى مواجهة التغريب، النضال ضد الصهيونية ومواجهة التطبيع.

ورغم التسليم بأصالة الطرح السابق وجدته، فتبقى تساؤلات كبرى منبثقة عنه لم يجب عنها، فهل من السهل دائماً التوفيق بين الإيمان بقيمة التعددية فى البحوث الاجتماعية وبين تبنى مشروع بحثى فى خدمة المشروع القومى الحضارى؟ وبعبارة أخرى، ما موقفنا فى ظل إيماننا بالتعددية السياسية وانعكاساتها على البحوث الاجتماعية من المشاريع البحثية التى تخدم أهدافاً مغايرة لما تعتقده مشروعاً قومياً حضارياً؟ وعلى سبيل المثال المشاريع البحثية التى تبرر للتبعية وللقهر وللاستغلال الطبقى وللتجزئة وللتغريب ولإشاعة الدعاوى والثقافة الصهيونية، هل سنعترف لهذه البحوث بحقها فى الوجود فى ظل إيماننا بالتعددية، مع ما لها من أضرار مدمرة للوطن؟ أم سنخلع عنها رداء العلم الاجتماعى ونعتبرها نوعاً من الثقافة الزائفة؟ أم سنعترف لها بصفة العلم الضار؟ أى بعبارة أخرى، ما موقفنا من قضية الشرعية فى البحوث الاجتماعية؟

أجابت على هذا التساؤل الجوهرى والهام ورقة رائدة قدمت إلى نفس الندوة تحت عنوان البحث الاجتماعى وقضيته الشرعية[١]. وإذ يرصد هذا الطرح غياب

(١) ناهد صالح، البحث الاجتماعى وقضية الشرعية، المرجع السابق ص ٣٣ وما بعدها.

أو حجب الوعى بقضية شرعية البحوث الاجتماعية فى الفترة السابقة على نهاية الحرب العالمية الثانية، فإن الاهتمام بهذه القضية وما يصاحبها من الاهتمام بقضية أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى قد بدأ يتزايد منذ هذا الوقت، وصاحب ذلك ظهور وانتشار الدراسات حول الأبعاد الاجتماعية للبحوث الاجتماعية، أو سوسيولوجية علم الاجتماع، لتكشف خطورة القضية المتمثلة فى استخدام سلاح العلم الاجتماعى كسلاح عصرى يضمن استمرار علاقات القوة التى تتمثل على المستوى العالمى فى علاقات السيطرة من جانب الدول المتقدمة والدول الرأسمالية بالذات، وتتمثل فى مستوى الدول النامية فى علاقات السيطرة من جانب النظم العسكرية والنظم البوليسية بالتحديد.

أى أن قضية الشرعية فى البحث العلمى الاجتماعى يقصد بها تحديداً موقف الباحث بنشاطه البحثى من السلطة: سواء أكانت سلطة أجنبية أم دولية تتمثل فى دول رأسمالية كبرى تحاول إخضاع دول نامية صغرى باستخدام قناة البحث العلمى الاجتماعى، أو سلطة محلية فى مجتمعات نامية تحاول فيها السلطة البوليسية أن تقهر مواطنيها باستخدام نفس القناة.

وقد نتج عن هذه الصياغة الهامة لمفهوم الشرعية أن كف هذا المفهوم عن أن يكون مقتصراً على الإشارة على الأخلاق الذاتية للباحث، وكفاءته المهنية، وما يجب أن يتمتع به من أمانة ونزاهة فردية، ليرتفع إلى مستوى أعمق وأشمل، يتعلق بموقف الباحث الوطنى الرافض لمحاولة استغلاله كوسيلة لقهر وطنه لصالح مستغل أجنبى، أو لقهر مواطنيه لصالح قوى البطش الداخلى.

ويوجز هذا الطرح قضية الشرعية فى البحث العلمى الاجتماعى بالإجابة على سؤال جوهرى هو: البحث العلمى الاجتماعى من أجل من؟ هل من أجل خدمة مصالح السلطة أو النخبة أو الطبقة الحاكمة؟ أم هو من أجل خدمة مصالح المجتمع بعامة، أو بالتحديد خدمة مصالح القطاعات العريضة فيه؟ ومن ثم تصبح القضية قضية تتعلق بحقوق المجتمع وحقوق المواطن، ويصبح محك الشرعية هو مدى مساهمة البحث الاجتماعى فى الكشف عن الخلل فى الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية الذى يحول دون حصول المجتمع على حقوقه الاجتماعية: حقه فى

التنمية، حقه فى العدالة الاجتماعية، حقه فى الديموقراطية، حقه فى الاستقلال وعدم التبعية[1]، والجانب الآخر لقضية الشرعية عند أصحاب هذا الطرح هو الإجابة على سؤال مؤداه: «هل البحث الاجتماعى من أجل خدمة مصالح الدولة على حساب مصالح دولة أو دول أخرى، أم أنه من أجل تحقيق مصالح المجتمع الإنسانى؟» ومن هذا المنطلق تأتى إدانة البحوث الاجتماعية التى تستغل للتدخل فى شئون دولة أخرى، أو التى توجه للحفاظ على استمرار علاقات السيادة والتبعية بين الدول، أو التى تستتبع مزيدا من حرمان الإنسان من حقوقه فى الدول النامية لحساب مزيد من استمتاع الإنسان بحقوقه فى الدول المتقدمة. وينتهى هذا الطرح إلى أن مجمل القول أن قضية الشرعية فى مجال البحث الاجتماعى هى قضية الالتزام بحقوق المجتمع وحقوق الإنسان، الالتزام بحقوق المجتمع يستلزم انطلاق البحث من أيديولوجية تنحاز إلى الطبقات والفئات العريضة فى المجتمع، والالتزام بحقوق الإنسان يستلزم التزام البحث الاجتماعى بكل ما من شأنه الحفاظ على كرامة الإنسان: ذاتيته، وخصوصيته.

ويبدو واضحاً من استعراض القسمات الفكرية لهذا الاتجاه ومقارنتها بالقسمات الفكرية للاتجاه الأول الذى عرضنا له فى بداية حديثنا أن كلا الاتجاهين يتبنى معايير واضحة محددة للصحة الأخلاقية للبحث العلمى الاجتماعى Moral Validity of Social Research . هذه المعايير تتمثل لدى أصحاب الاتجاه الأول فى انحياز الباحث لقيم الاستقلال والديموقراطية والعدل الاجتماعى والتنمية ضد قيم التبعية والاستبداد والاستغلال والتخلف، وتتمثل لدى أصحاب الاتجاه الثانى فى انحياز الباحث الاجتماعى لقيمة الالتزام بحقوق المجتمع وحقوق الإنسان ضد كل ما يمس هذه الحقوق أو ينتقص منها. ولا نرى فارقاً جوهرياً كبيراً بين كل من الصياغتين. ولكن السؤال: ماذا لو تنكر البحث العلمى الاجتماعى لهذه القيم الأخلاقية الكبرى؟ الاتجاه الأول يعبر صراحة عن إيمانه بالتعددية فى مجال البحوث الاجتماعية، وهو الأمر الذى يمكن فهمه على أن تنكر البحث العلمى الاجتماعى لهذه القيم الأخلاقية لا ينزع عنه وصف العلمية فى نظر أصحاب هذا

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.

الاتجاه، وإن نزع عنه وصف الخلقية، أى أن الالتزام الخلقى عند أصحاب هذا التحليل ليس مكوناً داخلياً فى الطابع العلمى للعملية البحثية، وإنما هو حكم قيمى خارجى عنها لا شأن له بالصفة العلمية المنهجية للبحث، طالما التزم هذا البحث بالمعايير المنهجية الصارمة.

ويقترب من ذلك أيضاً أصحاب الاتجاه الثانى عندما يتحدثون عن المسئولية الاجتماعية للباحث الاجتماعى. فالقضية عندهم «ليست قضية افتقار إلى مواثيق أخلاقية أو قضية ترشيد لسلوك الباحث أو قضية محاسبة اجتماعية، وإنما القضية هى قضية وعى بالمسئولية الاجتماعية من جهة، وإتاحة الضمانات والحصانات التى تكفل القيام بهذه المسئولية من جهة أخرى.

وهذا قول حق، وهو وحده الذى يوفق بين الإقرار بالتعددية السياسية فى البحث العلمى الاجتماعى وبين الإقرار - أيضاً - بعدد من الضوابط الأخلاقية على هذه التعددية، بما يكفل عدم استخدام هذه التعددية ذريعة للإضرار بالوطن أو بالمواطنين، ضوابط ليست ذات طابع قانونى يصادر حرية الباحث فى مناخ الليبرالية البحثية، ولكنها ذات طابع أخلاقى يعمل على استنهاض الرأى العام العلمى لاستشعار المسئولية الاجتماعية فى النشاط البحثى من أجل أن يكون ملتزماً بعدد من المعايير الخلقية.

ومع ذلك، ولما كانت المعايير الضابطة للنشاط البحثى مجرد معايير خلقية، فهى إذن نسبية متغيرة بتغير المصالح التى تعبر عنها القاعدة الخلقية، فإن لنا أن نتوقع الافتقار إلى اتفاق عام على الضوابط الأخلاقية المقترحة من أصحاب الاتجاهين السابقين كضوابط حاكمة لشرعية البحوث الاجتماعية. فالمسألة ليست خلافاً على حقائق يمكن التأكد من وجودها من عدمه، وإنما تتعلق بمعايير وتفضيلات اجتماعية تختلف من شخص إلى آخر، ومن جماعة إلى أخرى، باختلاف المصالح والأيديولوجيات والغايات والبواعث.

الضوابط الأخلاقية والمؤسسات البحثية الخاصة

دعونا إذن نرجع بالمسألة إلى أصولها حتى نتيقن من طبيعة الأرض التى نقف عليها. ولعلنا نتفق أن قضية أخلاقيات البحوث الاجتماعية لم تكن مطروحة

بإلحاح بنفس المستوى قبل السبعينيات من هذا القرن في مجتمعاتنا. وكانت أقصى ما تشير إليه مسألة أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي التزام الباحث بمجموعة من الضوابط المنهجية التي تكفل له الموضوعية والصدق في نتائج بحثه. وإنما اكتسبت القضية طابعها المعاصر لسببين: الأول هو انتهاء ظاهرة الاحتكار الحكومي للبحوث الاجتماعية، حيث كانت تقوم عليها ـ فيما مضى ـ مراكز بحثية حكومية ذات تراث وتقاليد ملتزمة بحكم موقعها الوطني بأخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي بالمعنى السابق الحديث عنه. والسبب الثاني هو استفحال ظاهرة التمويل الأجنبي للبحوث الاجتماعية، خاصة تلك التي يقوم بها أفراد أو مؤسسات بحثية خاصة، وفي مجالات محددة من مجالات البحث الاجتماعي، مما يثير كثيراً من التساؤلات ولا نقول الشبهات.

وفي دراسة أجريت عام ١٩٩٤ عن أجهزة البحث الاجتماعي في مصر[١]، رصد عزت حجازي «وجود نسبة غير صغيرة تبلغ ٢٢٪ من أجهزة البحث المصرية ـ غير الحكومية ـ وهي تلك التي يملكها ويديرها أفراد أو جماعات أو مؤسسات خاصة، وهذه ظاهرة لم تكن موجودة حين ظهر البحث الاجتماعي في مصر، ولكنها نشأت من مدة، وتنمو بمعدلات عالية ابتداء من الثمانينيات. هذا بالإضافة إلى وجود نسبة أقل من ١١,٨٪ من أجهزة البحث الأجنبية في مصر تشتغل بالبحث العلمي الاجتماعي. ويرصد الباحث في هذا الصدد ما يسميه بظاهرة «الاختراق الأجنبي لمصر، بل وانكشاف الواقع الاجتماعي المصري للدارس الأجنبي». وبعد أن يرصد البحث ظاهرة تنامي مصادر التمويل الأجنبي بالتوازي مع نمو المؤسسات البحثية غير الحكومية يثير مجموعة من التساؤلات والتخوفات المشروعة التي لا نملك إلا أن نشاركه فيها. فما التوجهات التي تحكم أجهزة البحث؟ وهل ثمة اتفاق صريح أو ضمني على عناصر استراتيجية عامة للبحث العلمي الاجتماعي؟ وهل ثمة ضمانات وضوابط تكفي لأن تسير حركة البحث الاجتماعي حيث تلتزم بالمعايير المهنية المعتمدة وتفيد في تحقيق الأهداف القومية؟

(١) عزت حجازي، أجهزة البحث الاجتماعي في مصر، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الحادي والثلاثون، العدد د الثاني، مايو ١٩٩٤، ص ١ وما بعدها.

وإلى أين تذهب المعلومات التى تنتج من جهود أجهزة البحث الاجتماعى المختلفة، سواء ما كان منها مصرياً وعربياً وأجنبياً؟ وهل تتاح هذه المعلومات للفئات والجهات التى يمكن أن تفيد منها؟ وهل تصل إلى جهات يمكن أن تستخدمها فى الإضرار بالأمن القومى أو مصالح مشروعة لقوى اجتماعية معينة فى مصر؟[1].

وهذه كلها أسئلة على درجة بالغة من الخطورة تثيرها ظاهرة انتشار المراكز البحثية الخاصة، وارتفاع معدلات التمويل الأجنبى، فى غياب أى مفهوم واضح عن أخلاقيات البحث أو الآليات التى تكفل إلزامية هذه الضوابط الأخلاقية.

البحث فى حقوق الإنسان: المخاطر والمحاذير

ونضيف إلى ذلك أن بعض معايير الشرعية التى اقترحها كل من ناهد صالح والسيد يس فى كتاباتهما قد لا تصلح كثيراً للإجابة على تساؤلات عزت حجازى أو طمأنة تخوفاته وتخوفاتنا معه. ونقصد بهذا معيار التزام البحث العلمى الاجتماعى بقيم الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان، فمن الملاحظ فى السنوات الخمس الأخيرة انتشار المراكز البحثية الخاصة التى تعنى أساساً بقضايا الديموقراطية وحقوق الإنسان، فأصبح لا يكاد يمر عام أو بضع عام إلا ويخرج علينا نبت جديد من هذ ه المراكز الخاصة. هذه المؤسسات البحثية قد التزمت بالمعايير الشرعية التى تعرضنا لها آنفاً، وهى معايير الالتزام بالديموقراطية وحقوق الإنسان ومناهضة الاستبداد والتعصب والديكتاتورية، ولكن خلف هذا الالتزام تقف محاذير ومخاطر جمة أخطر بكثير من تلك التى أثارها عزت حجازى فى دراسته عن أجهزة البحث الاجتماعى فى مصر، ومرجع هذه المحاذير والمخاطر حقيقة واحدة، وهى أن مسألة حقوق الإنسان أصبحت فى ظل النظام العالمى أحادى القطب ذريعة ترتكز إليها الدول الكبرى للتدخل فى الشئون الداخلية للدول النامية، ولمحاولة قهر إرادتها السياسية لأسباب سياسية لا دخل لحقوق الإنسان بها. وقد ارتفع الحديث واضحاً فى مؤتمر الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بفيينا عام ١٩٩٣ حول سقوط مبدأ السيادة الوطنية فيما يختص بقضايا حقوق الإنسان. أى أنه يراد للتدخل الدولى فى شئون الدول الأخرى أن يكون أمراً مشروعاً إذا تعلق

---

(١) عزت حجازى، المصدر السابق ص ص ١٩ ـ ٢٠.

بحماية حقوق الإنسان داخل هذه الدولة. فإذا رصدنا ظواهر الانتقائية والازدواجية فى تعامل الدول الكبرى مع قضايا حقوق الإنسان فى مختلف أرجاء العالم، حتى أصبحت هذه الانتقائية والازدواجية سمة لما يسمى بالنظام العالمى الجديد، وإذا رصدنا حقيقة كيف تستخدم ورقة حقوق الإنسان كمحدد لمنح أو منع المعونات الأجنبية للدول النامية، وكيف تستخدم هذه المعونات كوسيلة لتطويع سياسات الدول النامية لتسير فى فلك سياسات الدول الكبرى، لأدركنا أن جانباً من اهتمام دول الغرب بمسألةحقوق الإنسان فى مجتمعات الجنوب لا يمكن فهمه إلا فى ضوء العلاقات التابعة وغير المتكافئة السائدة، والتى يراد لها أن تستمر فى السيادة بين الشمال والجنوب. وهذا هو الذى يفسر عند البعض تلك الأموال المنهمرة من دول الغرب على مراكز البحوث والدراسات المهتمة بحقوق الإنسان فى العالم الثالث (يقدر البعض أن حجم هذه المنح ارتفع من ٨٠ مليون دولار فى الثمانينيات إلى ٨ مليارات دولار فى أوائل التسعينيات). وبإطلالة سريعة على المراكز البحثية المعنية بحقوق الإنسان فى مجتمعنا، نجد أن أغلبها مراكز تفتقرإلى الطابع المؤسسى، يقوم عليها أفراد بذواتهم، تاريخهم السياسى أكثر ظهوراً من خبرتهم العملية، ويفتقرون إلى المعلومات الأساسية حول مناهج البحث العلمى وإشكالياته فضلاً عن أخلاقياته، يعتمدون أساساً فى نشاطهم البحثى على منح التمويل الأجنبى. وفى ظل هذا الواقع تزايدت المغريات لحفز المثقفين لإنشاء المراكز البحثية الخاصة لحقوق الإنسان، فى ظل واقع غلبت فيه اعتبارات التجارة والتربح على اعتبارات البحث لوجه العلم والمجتمع، وتلك مسألة أخرى لها مقام آخر.

وإنما ما يهمنا فى هذا السياق هو إظهار حقيقة أن الالتزام الشكلى بمعايير الشرعية قد يكون التزاماً مضللاً، فرغم أن هذه المراكز الخاصة تتبنى أنبل أهداف البحث العلمى الاجتماعى (الديموقراطية وحقوق الإنسان) إلا أن تركيزها على قضايا بعينها أمر يثير الريبة والشك المشروع. من ذلك تركيز بعض هذه المراكز وإلحاحها على قضايا الحريات الدينية وحقوق الأقلية فى تناغم مثير للدهشة، مع اهتمامات قطاع من المنظمات الغربية لحقوق الإنسان والمراكز البحثية الغربية المهتمة بشئون مجتمعات الشرق الأوسط، ومع أننا لا نضع قيوداً أو محظورات

على الأنشطة البحثية فى مجال حقوق الإنسان، إلا أنه من المسلم به أن مجرد إثارة هذه القضايا على بساط البحث، أو فى إطار الندوات والحلقات النقاشية، كفيل بإحداث مجموعة من التداعيات غير المنظورة وغير المحسوبة التى يمكن أن تصب فى خانة ما يسمى بالفتنة الطائفية أو التفكك الاجتماعى، هذا كله إذا سلمنا بالبراءة المطلقة، وسلامة نية القائمين على هذه البحوث.

حالة نموذجية

وقد كانت دعوة أحد المراكز البحثية الخاصة إلى عقد مؤتمر عن «حقوق أقليات وشعوب الوطن العربى والشرق الأوسط» حالة نموذجية، تمثل الشرعية الأخلاقية للبحث العلمى الاجتماعى، وقفز المراكز البحثية الخاصة على هذه الإشكالية التزاماً منها بأهداف غير معروفة على وجه التحديد لجمهرة المثقفين المصريين، ووفاء منها لالتزاماتها بمقتضى عقود التمويل الأجنبى.

لقد أثارت الدعوة لعقد هذا المؤتمر ثائرة قطاعات عريضة من المثقفين، ليس فقط من بين المشتغلين بالبحوث الاجتماعية، ولكن من كل من يعنيهم أمر الوطن ومستقبله. وثار نقاش حاد وخصب فى نفس الوقت تعرض فى مجمله لقضية أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى. وتحت هذا العنوان الكبير أثير العديد من العناوين الفرعية، مثل قضية التعددية، وحرية البحث الأكاديمى، ومراكز البحوث الخاصة ومدى التزامها بالأهداف الوطنية، وقضية التمويل الأجنبى للبحوث الاجتماعية، وغير ذلك من القضايا الساخنة[١].

ووصل انزعاج شريحة عريضة من المثقفين الوطنيين مداه لما اعتبروه من أن خطاب الأقليات هو من قبيل خطابات التفكيك الاجتماعى. فالحديث إذن لم يكن يتعلق بمناهج البحث الاجتماعى وأدواته، إنما يتعلق بأهدافه ومراميه الاجتماعية. وقد عبر هذا الانزعاج عن نفسه فى الصياغة التالية التى وردت على لسان أحد المفكرين: ... «فلعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن خطاب الأقليات هو خطاب تفكيكى فى

---

(١) بلغ عدد المقالات التى شارك كاتبوها بالرأى حول هذا الموضوع أكثر من ٢٠٠ مقال فى الصحف المصرية والعربية.

جوهره يختص به الغرب ويزكيه لأسباب مفهومة، بل إنه يعول عليه فى صياغة خرائطه التى يرسمها للمنطقة العربية وما يسمى بالشرق الأوسط منذ الحرب العالمية الثانية... ونحن نشك كثيراً فى موقف الغرب من تلك القراءة التفكيكية لمجتمعاتنا لسبب جوهرى أنه يخص بها العالم الثالث وحده، وبالذات العالم العربى والإسلامى، فالولايات المتحدة حافلة بالتمايزات العرقية والدينية، وهذه التمايزات موجودة فى عدة دول أوربية مثل بلجيكا وسويسرا، ومع ذلك فلا يجرؤ مخلوق على الحديث عن «أقليات» فى تلك الدول،وإذا أثار أحد الموضوع من هذه الزاوية فإنه قد يتعرض للمساءلة القانونية[١].

وفى إطار هذا الانزعاج الثقافى العام تردد الحديث عن أولويات البحث وذلك بمناسبة تقييم الندوات والمؤتمرات وحلقات النقاش التى تعقد هذه الأيام بكثرة. ولاحظ البعض أن «أهم مأخذ على هذا النشاط يتعلق بأولويات البحث العلمى فى وطن يعانى من مجموعة من الأزمات على مستويات مختلفة من الأهمية»[٢].

وفى مقابل هذا الانزعاج متفاوت الدرجات، والذى يتعلق بأخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى فى مصر، اعتبر البعض أن القائلين بضرورة التزام البحث العلمى الاجتماعى بضوابط الشرعية الأخلاقية هم من الغارقين فى السلفيات الرومانسية الجامدة، أما الآخرون فهم ينتمون إلى «مدرسة تؤمن بالمواجهة العلمية الموضوعية لمشكلات الواقع العربى وتحدياته المستقبلية»[٣].

وهكذا استقر وضع مسألة أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى فى الحوار العربى المعاصر: التعددية فى مواجهة الشرعية الأخلاقية، والحريات الأكاديمية فى مواجهة الالتزام الاجتماعى، والانفتاح على العالم فى مواجهة الانغلاق على الذات. وأصبح المنادون بضوابط الشرعية الأخلاقية للبحث العلمى الاجتماعى

---

(١) فهمى هويدى، الأقليات وخطاب التفكيك، نشر فى جريدة الأهرام، وأعيد نشره فى نشرة «المجتمع المدنى والتحول الديموقراطى فى الوطن العربى»، السنة الثالثة، العدد ٢٠ يونيو ١٩٩٤، ص ٥٢ وما بعدها.

(٢) إسماعيل صبرى عبد الله، الأهالى ١٨ / ٥ / ١٩٩٤.

(١) سعد الدين إبراهيم، رؤية من ليماسول، مدرستان فى الفكر العربى المعاصر «المجتمع المدنى والتحول الديموقراطى»، سابق الإشارة، ص ص ٤ ـ ٥.

متهمين بالسفلية والشمولية والتنكر لروح العصر وقيم التعددية وحقوق الإنسان. في حين يتهم الآخرون بالعمالة للغرب، والإضرار بمصالح الوطن والمواطن، واستخدام النشاط البحثي وتمويله الأجنبي كوسيلة للتربح على حساب القيم الوطنية الكبرى.

ما العمل؟

والآن كيف يمكن حل هذه الإشكالية الكبرى،إشكالية التوفيق بين التعددية والشرعية كأطر حاكمة لأخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي. إن قيمة التعددية تنكر علينا أن نصادر حرية الآخرين في البحث (نشاطاً وموضوعاً ونتائجاً)، كما أن قيمة الشرعية تدفعنا إلى ضرورة الانحياز للالتزام الاجتماعي والوطني في البحوث الاجتماعية، واقتناعنا هو أن هذه الإشكالية يجب ألا تحل بأساليب تقوم على استعداء الدولة أو استدعاء القانون، وإنما بأساليب تعتمد على استنهاض الرأى العام العلمي وضمير الباحثين الاجتماعيين.

ولا نظن أن قوة الرأى العام أو الضمير الاجتماعي بالأمور الهينة، سواء في تأثيرها أو في التبعات الثقال التي تلقيها على الباحثين الوطنيين ومؤسسات البحث الوطنية، فتأثيرها يفوق تأثير القانون، وتبعاتها تفوق تبعات أجهزة تطبيق القانون.

فالمشكلة أساساً هي مشكلة أخلاقية وليست قانونية، ومن هنا فإن معالجتها لابد أن تكون في إطار الأخلاق وآليات إعمالها، لا في إطار القانون وآليات إعماله. ومن هنا يصبح السؤال هو: كيف السبيل لخلق رأى عام علمي مؤثر يردع محاولات انتهاك أخلاقيات البحث العلمي الاجتماعي؟

وفي هذا المجال لابد وأن نتوجه بأنظارنا مع كل الباحثين الوطنيين صوب المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية نطلب منه دوراً مؤثراً وملموساً. فالمركز من ناحية هو أقدم مؤسسات البحث العلمي الاجتماعي في مصر بل وفي المنطقة العربية بأسرها، وهو بهذه الصفة قد توافرت له ـ عبر أكثر من أربعين عاماً من حياته ـ مجموعة من الخبرات والتقاليد البحثية التي تؤهله بحق لكي يكون ضمير عملية البحث العلمي الاجتماعي في الوطن، يصوغ لها ضوابطها الأخلاقية،

ويقرع أجراس التنبيه والإنذار إذا حاد البعض عن هذه الضوابط.

أى أن دور المركز لابد أن يتطور، وأن يفارق مرحلة اتسمت باحتكاره للبحث العلمى الاجتماعى إلى مرحلة تتسم بالتعددية وليبرالية النشاط البحثى بكل ما يحتمل فيها من متغيرات. والمطلوب من المركز - تحديداً - أن يكون عينا يقظة على كل النشاط البحثى الاجتماعى الذى يجرى على أرض الوطن، وهو هنا عين الباحث لا عين الرقابة الإدارية، فيقوم بصفة دورية بعقد الندوات والحلقات النقاشية لتقييم هذه البحوث من حيث أهدافها ومناهجها ومدى التزامها بالأخلاقيات البحثية. إن الدور الذى قنع به المركز فى المرحلة الماضية - دور الراهب فى صومعته المغلقة - لم يعد يكفى فى مجتمعنا اليوم بكل متغيراته. إذا إن مزيداً من الخطو والإيجابية والتعامل النقدى مع عطاء الآخرين فى سبيل بلورة رأى عام قوى ومؤثر وقادر على وضع الضوابط الأخلاقية موضع التنفيذ، بات أمراً لا يحتمل التأجيل.

ومن ناحية أخرى، وفى مواجهة هذه الفوضى البحثية المنتشرة فى مجال حقوق الإنسان، بات على المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية أن يكون له موقع قدم راسخة فى هذا الحقل. فقضية حقوق الإنسان - كما هو معلوم - ليست مجرد معايير دولية وانتهاكات واقعية وإدانة لهذه الانتهاكات، بل هى فى المقام الأول ظاهرة عالمية ومحلية لها أبعادها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بل والأمنية. وظاهرة بهذا التعقيد تتطلب جهداً مؤسسياً جاداً يلقى تبعات على المركز بإنشاء وحدة متخصصة لدراسات حقوق الإنسان، يقع على عاتقها ضمن ما يقع وضع الضوابط الأخلاقية للبحث العلمى الاجتماعى فى هذا المجال.

الفصل السادس عشر

الإسلام وحرية العقيدة

«ملاحظات أولية»

17

مسألة الإسلام وحرية العقيدة من

المسائل التى ذاعت فيها البحوث والكتابات وكثر فيها الكلام والجدل من العلماء والخطباء والوعاظ على حد سواء، فمن قائل إن الإسلام ينتصر لحرية العقيدة ويستشهد بالعديد من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية وممارسات التاريخ الإسلامى، ومن قائل إن الإسلام لا مجال فيه لحرية الاعتقاد ويسوق ما يراه من براهين وحجج للتدليل على رأيه الفاسد. ومن قائل إن موقف الإسلام وسط بين هذين النقيضين، فحرية الاعتقاد

عنده مرهونة بضوابط ومحاطة بقيود لصالح

الدين وجماعة المتدينين.

هذا الموقف الوسطى الأخير هو أكثر المواقف إغراء للباحثين وخاصة هؤلاء الذين يبحثون عن السلامة فى بحر لجّى لايأمن الخائض فيه من الغرق أو من مصارعة حيتان الفكر والثقافة، فلا بأس من إيثار السلامة بالوقوف فى جزيرة الوسط. ولكن هذا لا يعنى أنه بالضرورة هو الموقف الصحيح الذى يميط اللثام عن إشكالية فكرية لعلها كانت إحدى العلامات الكبرى فى الصراع الفكرى طوال التاريخ العقلى المرتبط بالإسلام.

فلا مندوحة، وفاء للدين والعلم والحقيقة معاً، أن نأخذ الأمور بالجدية اللازمة فى مجتمع العقلاء بعيداً عن منطق الوعظ والإرشاد والخطابة ونداءات الهداية، وبعيداً أيضاً عن منطق الهجوم والافتراء وتجاهل نسبية الأفكار والمبادئ والنظم فى سياق التاريخ، فهل نحن مقدمون؟

(*) بحث قُدم إلى المؤتمر التاسع عشر لاتحاد المحامين العرب، تونس، مايو ١٩٩٧.

وضع المسألة، ضبط المفاهيم

علينا أن نحدد أولاً ماذا نقصد باصطلاح «حرية العقيدة». وهناك معنى شائع ومتداول فى الفقه الدولى والدستورى لمعنى حرية العقيدة يكاد يكون مرادفاً لحرية الإيمان الدينى. نجد هذا المعنى واضحاً فى إعلان الأمم المتحدة لمناهضة التعصب. فهو يعرف التعصب - وأحد مظاهره التعصب الدينى - تعريفاً سلبياً باعتباره نقيض التسامح الدينى ونقيض الإقرار بالحرية الدينية، والحرية الدينية فى مفهوم إعلان الأمم المتحدة هى حق الشخص فى اعتناق الدين الذى يعتقد صحته وفى تغيير هذا الاعتقاد إلى اعتقاد آخر، وحقه أيضاً فى ألا يكون له دين، هذا بالإضافة إلى حق المتدينين فى الإعلان عن عقائدهم الدينية وممارسة عباداتها وشعائرها دون قيود، اللهم إلا تلك القيود الضرورية لنظام الجماعة المقبولة فى المجتمع الديموقراطى الحر. وهكذا يجمع إعلان الأمم المتحدة مفاهيم حرية الاعتقاد الدينى وحرية التعبير الدينى وحرية العبادة الدينية فى مفهوم واحد هو مفهوم الحرية الدينية وواجب مناهضة التعصب. ويبدو أن هذا الطرح الدولى لمفهوم الحرية الدينية هو الأقرب

إلى الاعتبارات العملية رغم التحفظات النظرية التى ترد عليه لأنه من الصعب عملاً الفصل بين حرية العقيدة الدينية من ناحية وحرية الإعلان عنها وممارسة شعائرها من ناحية ثانية.

أما المفهوم الدستورى المعاصر، فيتمثل فى النص على حماية الرأى والفكر والمعتقد والتعبير بقيود أهمها عدم مخالفة النظام العام والآداب. وقد قيدت بعض أحكام القضاء المصرى الحماية القانونية لحرية المعتقد بأن يكون ذلك فى إطار ضوابط الشريعة الإسلامية.

وليس هدفنا الدخول فى تفصيلات فقهية حول المعنى القانونى لحرية المعتقد وضوابطها القانونية. ولكننا نتوقف هنا عند مسألة نحسبها هامة من الوجهة الأصولية، وهى الفارق بين حرية العقيدة الدينية وحرية الفكر.. ويبدو لنا من تأمل المسألة أن حرية الفكر أعم وأشمل من حرية العقيدة الدينية، فكل عقيدة دينية فكر والعكس غير صحيح. أى أن هناك جوانب من الفكر الإنسانى خارج إطار العقيدة الدينية وبالتالى لا تنطبق عليه ضوابط الحرية الدينية لدى القائلين بهذه الضوابط. ومع ذلك فإن هذا الفارق نفسه سرعان ما يتلاشى وتنهار الحواجز بين العقيدة والفكر لدى القائلين بشمولية العقيدة الدينية وهيمنتها على كل تفاصيل دروب النشاط العقلى للإنسان بل وسلوكه، بحيث يصبح كل فكر لدى هؤلاء هو بالضرورة خاضع لمقاييس الصحة والخطأ، بل والإيمان والكفر المتضمنة فى العقيدة الدينية. والشواهد فى التاريخ الدينى كثيرة، نجدها فى محاكمات الزنادقة وفى محاكم التفتيش على السواء. وبعبارة أوضح أن اقتصار دائرة العقيدة الدينية على مجال الألوهية والعلاقة بين العبد وربه أياً كانت القيود التى تفرضها هذه العقيدة على الحرية الدينية لمعتنقيها من شأنه أن يفتح مجالات الحرية فى دوائر الفكر الإنسانى التى لا تقترب من دائرة الدين. وعلى العكس، فإن هيمنة العقيدة الدينية على المجالات (الدنيوية) للفكر من شأنها أن تخضع الفكر الإنسانى بأكمله أياً كانت دائرة نشاطه لمقولة الحلال والحرام فيصبح كل ما يفكر فيه الإنسان أو ما يمكن أن يفكر فيه هو من قبيل المعتقد الدينى بشكل مباشر أو أقل مباشرة. ومن المهم هنا أن نثبت أنه فى أوقات الازدهار العقلى للمجتمعات الإنسانية، بما فيها المجتمعات الإسلامية فى العصرين الأموى والعباسى حدث فصل واضح بين مجال

العقيدة الدينية التى لا يتسامح المجتمع (على درجات متفاوتة) فى الزيغ عنها وبين مجالات الفكر الأخرى فى الفلسفة وعلوم المادة والعمران البشرى والفلك التى شهدت ممارستها أقصى درجات الحرية، أما فى الفترات التى ينزع فيها المجتمع نحو تديين الفكر قاطبة فقد كان ذلك إيذاناً بغلق نوافذ الفكر واعتقاله فى سجون يحرسها الساسة المتدينون أو رجال الدين المسيسون.

اصطلاح آخر لابد من ضبطه عند الحديث عن موقف الإسلام من حرية العقيدة وهو المقصود تحديداً: بـ «الإسلام» وبطبيعة الحال نحن لا نبحث عن تعريف دينى لمعنى الإسلام فكلنا نعرف أنه «ما وقر فى القلب وصدقه العمل»، وأن «المسلم من سلم الناس من لسانه ويده»، وأن «أركان الإسلام خمس» وأن «الإسلام غير الإيمان» «قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» (الآية)، ولكننا نرغب فى تدقيق المعانى المختلفة التى يعنيها الباحثون عندما يتحدثون عن «الإسلام» فى سياق حديثهم عن الإسلام وحرية المعتقد. هذا التدقيق لمعنى المصطلح من شأنه أن يرفع كثيراً من صور التناقض والاضطراب التى نلحظها فى الكتابات المتعلقة بهذا الموضوع.

فعندما يريد البعض أن يتحدث عن الحرية الدينية المكفولة فى أكمل صورها فإنه يستشهد بالعديد من آيات القرآن الكريم الذى انحاز انحيازاً كاملاً نحو تأكيد الحرية الدينية وحث على إعمال الفكر. وعندما يريد البعض أن يثبت وجوب قتل المرتدين ومصادرة أموالهم وتفريقهم عن أزواجهم، فإنه يسوق بعض أحاديث الآحاد المنسوبة إلى النبى ﷺ ويستشهد ببعض ممارسات الصحابة. ولن يعدم الباحث أمثلة عديدة على محاربة خلفاء المسلمين لظواهر الردة والزندقة، كما لن يعدم الباحث أيضاً فى ذات التاريخ الإسلامى عن رصد العديد من صور التسامح الدينى وحرية الرأى والمعتقد والفكر.

ولهذا فمن أجل ضبط الأمور ورفع الاضطراب البحثى لابد عندما نتحدث عن موقف الإسلام من حرية العقيدة أن نبين أولاً ماذا نقصد بحرية العقيدة: هل هى حرية التدين فقط وما يرتبط بها من حرية الشعائر، أم هى حرية الرأى والفكر عموماً؟ وأن نحدد مرجعيتنا الإسلامية التى نستند إليها، هل هى القرآن الكريم -

وله المرجعية الأعلى فى كل ما يمس أمور المسلمين، أم هى السنة النبوية الصحيحة، أم هى السنة النبوية الصحيحة المتواترة والسنة الضعيفة والمرسلة معاً، أم هى ممارسات التاريخ الإسلامى المتعلقة بحرية الاعتقاد والفكر؟ ولنا على كل ذلك ملاحظات سريعة.

«القرآن الكريم» دستور الحرية

إن جميع آيات القرآن الكريم التى تعرضت لمسألة حرية الدين والاعتقاد قد انحازت إلى صف الحرية الإنسانية على طول الخط فى صياغات محكمة لا تحتمل لبساً أو تأويلاً. يقول القرآن فى وضوح كامل «لا إكراه فى الدين» (البقرة ٢٥٦). ويعترف القرآن بالتعددية الدينية بقوله «لكم دينكم ولى دين» (الكافرون ٦). وفى إطار هذه التعددية والإقرار بمشروعيتها يكفل القرآن حرية المناقشة الدينية، لأن الاعتقاد يتحقق بالاقتناع العقلى لا بالقهر والتهديد، يقول تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن» (النحل ١٢٥). ثم بعد ذلك فإن الإنسان هو الذى يقرر بعقله حراً مختاراً الإيمان أو الكفر، والجزاء على ذلك ليس جزاءً دنيوياً بالقتل أو الزجر أو العقاب، بل هو جزاء أخروى يوم الحساب، يقول تعالى «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، ثم يتبع ذلك بالحديث عن الجزاء قائلاً: «إنا أعددنا للكافرين ناراً أحاط بهم سرادقها». ويبين القرآن الكريم حكم الردة عن الإسلام بنص صريح خلا من أى حديث عن العقاب الدنيوى لأن مسائل الإيمان والعقيدة والزيغ عنهما هى من المسائل الباطنية حسابها عند الله وحده، يقول تعالى: «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً»، ويقول تعالى: «ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين».

ومكانة الرسول ﷺ كما يحددها القرآن ليست هى مكانة المسيطر الجبار، بل هى مكانة مبلغ الرسالة الإيمانية إلى عقول البشر الذين عليهم وحدهم تقع مسئولية الإيمان والكفر يسألون عنها يوم القيامة: «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ إنما إلهكم إله واحد، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً» (الكهف)، وقوله تعالى: «فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً، إن عليك إلا البلاغ» (الشورى) وقوله: قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

فإن تولوا فإنما عليه ما حُمّل وعليكم ما حمّلتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلا البلاغ المبين» (النور)، وقوله مخاطباً الرسول: «وما أنت عليهم بجبار» (سورة ق)، وقوله أيضاً: «لست عليهم بمسيطر» (الغاشية).

والحرية كما أكدها القرآن الكريم فى كل نصوصه هى لازمة العقل لأن الاختيار بين الإيمان والكفر رهين تدبر كل منهما، فلم تقم دعوة النبى على قدرته على القيام بالخوارق بل قامت على مخاطبة العقل والاحتكام له وحده. «قل لا أملك لنفسى نفعاً ولا ضراً إلا ماشاء الله»، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ومامسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون» (الأعراف)، «قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك، إن أتبع إلا ما يوحى إلى»، «قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تفكرون» (الأنعام).

يعلق عباس محمود العقاد على هذا المنهج العقلى للقرآن وصلة ذلك بتأكيد الحرية فيقول: بهذه الفكرة الرشيدة عن النبوة يفرق الإسلام بين طريقتين شاسعتين فى تاريخ الأديان، طريقة موغلة فى القدم تنحدر إلى مهد النبوات الوثنية حيث تشتبك العبادة بالسحر والكهانة.... وطريق تليها موغلة فى المستقبل يفتتحها صاحب النبوة فيعلن أنه يفند السحر والكهانة ويزرى بقداسة الجنون أو جنون القداسة ويروض بصيرة الإنسان على قبول الهداية»[1].

أما عن حرية الفكر والنظر والتدبر وإعمال العقل فهى بصريح نصوص القرآن الكريم ليست مجرد رخصة للمسلم بل واجب عليه مأمور به والآيات القرآنية الدالة على ذلك تفوق الحصر.. «قل انظروا ماذا فى السموات والأرض» (يونس)، «قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق» (العنكبوت)، «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (الأعراف)، «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (فصلت)، «كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون» (البقرة)، «كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون» (الروم). والعديد العديد من الآيات الأخرى فى القرآن الكريم التى تأمر بإعمال النظر والفكر والعقل توصلاً إلى الإيمان بحقيقة الرسالة، والإيمان الذى يستند إلى أسس

(١) عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، دار القلم، ١٩٦٢ ص ٦٠.

راسخة من ممارسة حرية النظر وإعمال الفكر هو الإيمان الثابت الدعائم: «قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون» (الزمر)، و«الراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا» (آل عمران).

فالموقف القرآنى من الحرية الدينية هو موقف منحاز لهذه الحرية على طول الخط: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، هذا الانحيار القرآنى للحرية مرتبط تماماً بالانحياز للعقل، فالعقل هو طريق الإيمان، ولا مكان للخرافة والخوارق فى حث الإنسان على قبول دعوة الإسلام، بل الفكر والعقل والنظر فى إطار ممارسة الحرية الإنسانية.

«فقه الحرية»

والفقهاء الذين اعتمدوا المنهج القرآنى وحده فى مسألة الحرية الدينية، وقفوا فى صف الحرية الدينية على طول الخط. حقيقة أننا لن نجد مثل هذا الموقف لدى أغلب ممثلى الفقه القديم لأسباب سنعرضها حالاً، وإنما نسوق الآن نموذجاً لفقه الحرية المعاصر ما كتبه الشيخ محمد عبده، يقول الإمام الشيخ فى كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية»: من أصول الأحكام فى الإسلام البعد عن التكفير.. فإذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حُمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر»، ويتحدث الإمام الشيخ عن العلاقة بين العقل والنص وهذه العلاقة كما هو معلوم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة حرية العقيدة، إذ أنها تحدد المجال المسموح به لحرية العقل فى حدود النص الشرعى، إذ كلما ضاق المجال سهل اتهام العقلاء بالكفر والعكس صحيح، يقول الإمام الشيخ «أسرع إليك بذكر أصل يتبع هذا الأصل المتقدم فيه قبل أن أنتقل إلى غيره، اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقى فى النقل طريقان، طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله فى علمه، والطريق الثانية تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل»[1].

---

(١) الإسلام دين العلم والمدنية، ص ٥٦.

مثال آخر من فقه الحرية لدى الفقهاء المعاصرين نجده فى كتابات فضيلة الشيخ نديم الجسر[1]، يقول فضيلة الشيخ الجسر متحدثاً عن مشكلة الإيمان والإلحاد: «ما من شريعة استطاعت أن تجد لهذه المشكلة حلاً صحيحاً جذرياً يتلاءم مع الحرية الشخصية ومع خير المجتمع كشريعة الإسلام الذى يقول فى سورة البقرة «لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى»، ويقول فى سورة يونس «أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»، ثم يتعرض فضيلة الشيخ لرأيه فى مسألة الإلحاد فيتابع قائلاً: «أما الإلحاد المطلق بوجود الله فتختلف نظرة الإسلام إليه ويختلف حكمه بين إلحاد يبقى فى التفكير العقلى والنقاش الجدلى الخافت الهادئ الذى يراد منه البحث عن الحق عن طريق العقل، وبين إلحاد يتعمد صاحبه - بسوء نية - نشر الإلحاد والتبشير به بالخطابة والكتابة والنشر تبشيراً صارخاً. فإذا اقتصر الأمر على كونه تفكيراً بريئاً من سوء النية ونقاشاً علمياً محضاً فإن حرية الإنسان عند هذا القدر لا تكون محدودة بأى قيد...».

ويلاحظ أن أصحاب هذا الفقه لم يشيروا إلى مسألة حد الردة من قريب أو بعيد بل تجنبوها قدر استطاعتهم، وكل همهم إشاعة مناخ من الحرية والعقلانية والتسامح فى المجتمع الإسلامى استناداً إلى النصوص الصريحة فى القرآن الكريم.

السنة والفقه ومسألة الردة

كما سبق أن ذكرنا، يخلو القرآن الكريم من نص على عقوبة دنيوية لمن ارتد عن الإسلام، بل توعد المرتد بالعذاب فى الآخرة، وهذا موقف يتسق مع انحياز القرآن لمبدأ الحرية الدينية. ومع ذلك فقد تبلور مع الزمن على يد فقهاء المذاهب نظام قانونى متكامل لمسألة ردة المسلم من حيث تعريفها وشروطها وأحكامها التى أظهرها قتل المرتد ومصادرة ماله لصالح بيت المسلمين. وأحكام الردة فى الفقه الإسلامى تستند كلها إلى أحاديث الآحاد. من ذلك ما رواه البخارى وأبو داود من أن الرسول ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، وهو حديث منسوب إلى

---

(١) فلسفة الحرية فى الإسلام وصلاحها لمعالجة مشاكل المجتمع الكبرى فى العصر الحديث - سلسلة التوجيه الاجتماعى فى الإسلام، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، جـ ١، ص ١٥٣ وما بعدها، ط ٩٧١.

ابن عباس إذ علم أن علياً قد أحرق الزنادقة فقال: ما كنت لأحرقهم بل لأقتلهم لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: من بدل دينه فاقتلوه، والزندقة تاريخياً ليست مجرد زندقة دينية بل إنها فوق ذلك شرعة سياسية ترجع إلى اتباع مذهب بفارس. ومن ذلك أيضاً ما روى من أن النبى ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة».. ومن ذلك ما رواه الدارقطنى من أن امرأة يقال لها «أم مروان» ارتدت عن الإسلام فبلغ أمرها النبى ﷺ فأمر أن تستتاب وإلا قتلت. وقاتل أبو بكر المرتدين مانعى الزكاة، وقال قولته الشهيرة: «والله لو منعونى عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه». واستناداً إلى هذه الأدلة أقام الفقهاء صرحاً كاملاً للنظام القانونى للردة. فالمرتد من خرج عن الإسلام بعد أن كان فيه، ومن علاماته سب النبى ﷺ وإنكار المحرمات الثابتة بدليل شرعى، وجحد الفرائض التى تثبت بدليل شرعى، والمرتد يستتاب على خلاف بين الفقهاء فى عدد المرات، ولا استتابة لمن تكررت ردته وتوبته أو من عرف عنه الزندقة بإظهار الإسلام وإخفاء الكفر، وذلك عند الجمهور[1]. والمرتد مباح الدم، وماله ملك لبيت مال المسلمين على خلاف، إلى غير ذلك من الآثار التى محصلتها حرمانه من الوجود المادى والكيان المعنوى.

ونلاحظ على النظام القانونى للردة مجموعة من الملاحظات، أولها: أن هذا النظام بأكمله نتاج النشاط الاجتهادى للفقهاء فى القرون الأولى للهجرة، وثانيها: أنه لا يستند إلى نصوص القرآن الكريم بل إلى أحاديث آحاد منسوبة إلى رسول الله ﷺ وثالثها: أن من الفقهاء الأقدمين والمعاصرين - ومنهم المغفور له فضيلة الشيخ محمد الغزالى من يرى أنه لا حجة لأحاديث الآحاد إن خالفت نصاً فى القرآن[2]، رابعها: أن اعتبارات التاريخ والسياسة تلقى بظلالها على بعض الأدلة التى استند إليها الفقهاء للتشريع للردة، فقتال أبى بكر للمرتدين كان أساساً بسبب منعهم الزكاة عن الدولة الإسلامية مما كان من شأنه أن يهدد الدولة بالانهيار، ولم تكن الحرب حرباً عقائدية كما يحاول البعض أن يصور بدليل قول

---

(١) راجع محمد أبو زهرة، نظرة إلى العقوبة فى الإسلام، فى كتاب التوجيه التشريعى للإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٣٠.

(٢) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث.

أبى بكر: «والله لو منعونى عقال بعير كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه». وعلى فرض صحة وثبوت الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ بشأن قتل المرتد إلا أن سؤالاً هاماً لابد من الإجابة عليه، وهو: هل كانت هذه الأحاديث من قبيل سُنة التبليغ والوحى باعتباره ﷺ رسولاً يوحى إليه، أم كانت من قبيل تصرفات الإمامة والسياسة الصادرة عن الرسول ﷺ باعتباره عالماً وإماماً، فالأولى بإجماع الفقه لها كل الحجية باعتبارها مصدراً للتشريع، والثانية لا حجية لها باعتبارها تشريعاً زمنياً موقوتاً بوقته تتحكم فيه مصالح الزمان والمكان وقت التشريع، هذه التفرقة التى كانت واضحة فى فقه الأقدمين نجدها غائبة فى فقه المعاصرين رغم أهميتها وخطورتها. ونحن نميل إلى اعتبار أحكام الردة شأنها شأن كثير من الأحكام المتعلقة بإدارة الدولة الإسلامية الأولى وتسيير جيوشها من قبيل أحكام السياسة الوقتية فى ظل فلسفة سياسية سيطرت على كثير من المجتمعات الإنسانية وقتئذ، وهو أن الدين هو قوام المواطنة وهو المعيار الأوحد لرابطة الولاء للدولة الدينية، وكان من شأن إعلان الخروج عن الدين إعلان بفض رابطة الولاء للدولة بكل ما تنطوى عليه من آثار خطيرة. فهل هذا هو الحال فى روابط القانون العام فى مجتمعنا المعاصر؟

هذا التفسير التاريخى لأحكام الردة، والذى يجردها من طابع الإطلاق، ويجعلها محددة بحدود التاريخ والثقافة فى عصر مضى، وهو وحده الذى يجعل عبارات أنصار حكم الردة فى مجتمعنا المعاصر عبارات مفهومة. يقول فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة فى بحثه السابق الإشارة إليه: «... على ذلك تكون عقوبة الردة القاسية لحماية التدين الحقيقى من أن يعبث به العابثون... هذه هى الحرية الدينية الحقيقية، إن العقوبة القاسية فى الإسلام لحماية هذه الحرية وصونها وصون الإسلام من أن يكون موضع عبث العابثين ولهو اللاهين، وفساد المفسدين، ويجب أن يعلم أن الإسلام هو قانون الدولة الإسلامية، فمن يتعابث به من رعاياها مسلمين وغير مسلمين فإنما يتعابث بنظام الدولة من أساسه»[1]. هذه العبارات رغم جرسها الخطابى إنما تقوم على افتراض أن رابطة الولاء السياسى فى الدولة هى

(١) (المرجع السابق - ص ١٣٦).

رابطة الدين وحدها، وهو افتراض تجاوزته تطورات علاقات السياسة منذ قرون مضت، ويصبح فهمنا لأحكام الردة باعتبارها من أحكام الإمامة والسياسة لا من أحكام الوحى والتبليغ فهما أقرب إلى الصواب... بل إن بعض علامات الردة التى صاغها الفقهاء لا يمكن فهمها إلا فى إطار الصراع الذى شغل حيزاً كبيراً من التاريخ العقلى الإسلامى بين أهل النقل وأهل العقل. فبالنظر إلى علماء الكلام من أهل العقل وقف الفقهاء فى معسكر النقل. وبالنظر إلى أهل الرأى من الفقهاء وقف أهل الحديث فى معسكر النقل. وبالنظر إلى المعتزلة العقلانيين وقف الأشاعرة فى معسكر النقل. وبمقابلة هؤلاء جميعاً يقف الفلاسفة من أمثال ابن رشد وأبى حيان التوحيدى والفارابى، وغيرهم، باعتبارهم من معسكر العقل فى أبهى صوره. فى إطار هذه الازدواجية العقلية ـ النقلية التى ظللت الفكر الإسلامى طوال تاريخه كانت الصياغة الفقهية لمفهوم «إنكار ما علم من الدين بالضرورة»، وإنكار أمر من أمور الاعتقاد الثابتة بدليل قطعى «أمراً لازماً من وجهة النظر الفقهية لوضع حد إلزامى قانونى للشطحات العقلية فى شرائح الفكر الإسلامى.

نحن إذن أقرب إلى الاعتقاد أن مجمل النظام القانونى للردة الذى صاغه الفقه الإسلامى القديم فى القرون الأولى للهجرة هو نظام أدخل فى باب التاريخ منه فى باب العقيدة وثوابت الشريعة، ومن هنا تصبح محاولة بعض الفصائل المعاصرة إحياء هذا النظام اليوم واستخدامه سلاحاً فى معترك الصراع السياسى محاولة لا تستند إلى أصل من ثوابت الشريعة وإنما تستند فى مرجعيتها إلى مجرد ممارسات التاريخ.

هذا التفسير التاريخى يتردد بشكل أو بآخر فى كتابات عدد من الباحثين الإسلاميين المعاصرين عندما يتحدثون عن مسألة الردة فى الإسلام أو عن موقف الإسلام من الآخر المختلف فى العقيدة بصفة عامة إذ يشير هؤلاء الباحثون فى سعيهم لإظهار الوجه (الليبرالى) للإسلام أن أحكام الردة كما صاغها الفقه ليس مرجعها اعتبارات العقيدة والشريعة وإنما مرجعها اعتبارات التاريخ والممارسة.

من قبيل ذلك مثلاً ما ذكره مؤلفو كتاب «الإسلام بين الحقيقة والادعاء» (القاهرة ١٩٩٤، وهم: د. أحمد شلبى، د. أحمد عمر هاشم، د. أحمد كمال

أبو المجد، د. عبد الصبور شاهين، د. عبد الصبور مرزوق، د. محمد حمدى زقزوق ـ تحرير حامد الطاهر ـ ص ٨٥) عند التعليق على حديث «من بدل دينه فاقتلوه» بالقول: «والظاهر أنه ورد بشأن الذى يهجر معسكر المسلمين إلى معسكر الأعداء وقت الإعداد للحرب».. وهذا من ناحية يؤكد وجهة نظرنا التى ذكرناها من أن الحديث لا يدخل فى سنة الوحى والتبليغ وإنما أدخل فى سنة الإمامة والسياسة وإدارة شئون المسلمين فى زمن الرسول ﷺ، ومن ناحية ثانية يؤكد أن الأمر لم يكن متعلقاً بحرية العقيدة الدينية وإنما تعلق بالمقام الأول بالحفاظ على النظام العام فى الدولة الإسلامية حين كان الدين هو الأساس الوحيد للمواطنة.

وقريب من ذلك من حيث منهج الاعتداد بالتاريخ فى تفسير الأحكام الفقهية ما ذهب إليه المفكر الإسلامى فهمى هويدى عند تفسيره لموقف بعض ممثلى الفقه الإسلامى من الآخر أو من أهل الذمة تحديداً، وأيضاً عند تفسيره لموقف الفقه من تقسيم المجتمع الدولى إلى دار للإسلام ودار للحرب. هذا الموقف العدائى الذى وقفه الفقه من الآخر يجد تفسيره عند الكاتب لا فى قدسية الفقه واعتباره كشفاً عن حكم الله كما يذهب إلى ذلك البعض[1] وإنما فى ظروف التاريخ وملابساته التى تجعل من هذا الموقف، موقفاً زمنياً مؤقتاً لا يدخل فى ثوابت الشريعة، يقول الكاتب «لقد كان الآخر محارباً، وكان الآخر الداخلى من غير المسلمين موضع شك فألحق به، واستقرت هذه الصيغة بمضى الوقت، ولم يرد على لغة الخطاب الفقهى احتمال أن يكون الآخر ـ الأجنبى ـ غير محارب أو غير معاهد» ثم يتابع الكاتب قائلاً: «وبالمثل لم يخطر على بال فقهاء السلف أن يكون الآخر غير المسلم فى الدولة الإسلامية شريكاً فى الوطن»[2]، حقيقة أن الكاتب هنا لم يتعرض تحديداً لمسألة موقف الفقه من الردة وإنما تعرض لموقفه من الآخر عموماً، وإنما يعنينا فى هذا المقام الإقرار بأثر التاريخ فى صياغة الفقه وهو القول الذى يمكن أن ينسحب أيضاً على تفسير موقف الفقه من مسألة الردة، ويعنينا أيضاً فى هذا التفسير التاريخى الصائب لموقف الفقه من الآخر عموماً، الأمر الذى يفسر

---

(١) محمد مصطفى شلبى، تطبيق الشريعة بين المؤيدين والمعارضين، القاهرة ١٩٨٤.

(٢) فهمى هويدى، الإسلام والديموقراطية القاهرة ١٩٩٣ ص ١٧.

تاريخياً أيضاً هذا الموقف الفقهى المتشدد من مسألة الانتقال من معسكر (الأنا) إلى معسكر (الآخر) أى ما عرف بقتل المرتد.

حرية العقيدة والصحوة العقلية

ونقطع أن التاريخ الإسلامى لم يكن تاريخ ترصد المفكرين ومطاردتهم بعقوبة الردة حتى وإن شطحت أفكارهم بعيداً عن جادة الالتزام بحدود العقيدة كما رسمها الفقهاء.

وبداية نقرر أن كون النظام الإسلامى للردة قد جادت به قرائح الفقهاء ولم يكن نتاج الجهد العقلى لعلماء الكلام أو الفلاسفة هو أمر يجد تفسيره فى أن النظام المعرفى الفقهى هوأكثر النظم المعرفية محافظة فى التاريخ الفكرى الإسلامى.. يرجع ذلك لطبيعة النشاط العقلى للفقهاء فهو يقوم على «استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية»، فالمرجعية لدى الفقهاء ليست مرجعية العقل أو حتى المقاصد (باستثناء الشاطبى ومدرسته) وإنما هى مرجعية النص الدينى وما يحمله من دلالات لغوية. لذا كان الخروج السافر عن مقتضى الدلالات اللغوية للنصوص هو خروج عن مجمل نظام الشرعية الإسلامية كما صاغها الفقهاء، كان النظام القانونى للردة هو سياج الحراسة الجزائى لهذا النظام. ومع ذلك فقد وضع الفقهاء مع الضوابط الموضوعية والإجرائية ما يمنع الأحكام الفقهية للردة من أن تصبح سيفاً مسلطاً على عقول المسلمين، من ذلك مبدأ حمل الكلام على وجه الإيمان إن احتمل أكثر من وجه، ومن ذلك أيضاً إعطاء المرتد مكنة التوبة قبل توقيع الحد.

ومع ذلك فنكرر القول إننا لا نظن أن حد الردة كان سيفاً مسلطاً على عقول المفكرين فى التاريخ الإسلامى وإن كان فى الواقع سيفاً مسلطاً على المعارضين السياسيين، والدليل على ذلك تلك الصحوة العقلية المجيدة التى شهدها العقل الإسلامى فى مجالات ألصق بأساسيات العقيدة مثل علم الكلام والفلسفة والتى كانت فيها قضايا مثل الألوهية والعدل والتحسين والتقبيح العقليين وموقع العبد من المسئولية والجبر والاختيار قضايا يثور حولها الجدل عنيفاً فى المجتمع الإسلامى. حقيقة أن الاتهام بالزندقة كان يتردد أحياناً بين المتحاورين إلا أنه لم يكن ليصل

إلى المطالبة بتوقيع الحد كما يحاول البعض منا أن يفعل اليوم.

يقول فضيلة الإمام الأكبر الشيخ عبد الرحمن بيصار فى دراسته الهامة عن إثبات العقائد الإسلامية بين النصيين والعقليين: «إلا أن المواجهة فى محيط الفكر الإسلامى وفى موضوع العقيدة بالذات لم تكن حادة وصريحة بمثل ما كانت بين النصيين والعقليين بصفة خاصة. فلم يكف النصيون عن تسفيه منهج العقليين وتحقير أساليبهم حتى وصل بهم الأمر إلى اتهامهم بالزندقة حيناً والكفر والإلحاد حيناً آخر. مما تصوره العبارة الشائعة (من تمنطق فقد تزندق)»[1]، فى هذا المناخ من الازدهار العقلى لم يكن فى المناخ الفكرى من قيود على إبحار المفكر بشراع فكره إلى آفاق المعرفة والحقيقة. ولم تكن هناك خشية فكرية من توقيع حد الردة كما بلوره الفقهاء. يعبر عن ذلك إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى قائلاً: «لقد قرأت خمسين ألفاً فى خمسين ألفاً، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها، وعلومهم الظاهرة، وركبت البحر الخضم، وغصت فى الذى نهى الإسلام عنه، كل ذلك فى طلب الحق، وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز، وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على نزهة أهل الحق وكلمة الإخلاص، لا إله إلا الله، فالويل لابن الجوينى»[2] ويعبر الجوينى عن المنهج العقلى الذى كان سائداً فى عصره قائلاً: «أجمعت على وجوب معرفة البارى تعالى واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب».. ومع ذلك فقد كان للسياسة شأن آخر مع العقيدة.

العقيدة والسياسة

وكما لاحظ أحمد أمين بحق فى موسوعته عن فجر الإسلام وظهره وضحاه، فإن التاريخ السياسى الإسلامى يفتقد إلى موقف ثابت متسق عن مسألة الحرية

(١) من بحوث التوجيه التشريعى فى الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

الدينية، فبعد فتح مكة يمثل أبو سفيان زعيم معسكر الكفار أمام الرسول ﷺ لينطق بالشهادتين، فيشهد أن لا إله إلا الله.. ولكنه يتوقف عن الشهادة بأن محمداً رسول الله قائلاً له ﷺ أما هذه ففى النفس شيء منها، ومع هذا يطلق الرسول سراحه قائلاً: من دخل دار أبى سفيان فهو آمن.. وعمر بن الخطاب عندما يبلغه أن قوماً قتلوا مرتداً يبكى قائلاً: «اللهم إنى لم آمر.. اللهم إنى برىء من دمه»، وعلى بن أبى طالب يحرق الزنادقة. وفى عصر الدولة العباسية ينتشر أدب الزندقة والتطرف بالزيغ عن العقيدة حتى أن بشار بن برد يقول:

يا ناظراً فى الدين ما الأمر   لا قدر صح ولا جبر

ما صح عندى من جميع الذى تذكر   إلا الموت والقبر

ولا يقربه أحد إلا عندما يهجو وزير الخليفة فيقطع رأسه. ويظل أبو منصور الحلاج يردد هرطقته حتى يجند القرامطة فى قصر الخليفة فيصلب ويحرق. ويشكل الخليفة المهدى فرق مطاردة الزنادقة والكفار كذريعة للتخلص من المعارضين السياسيين. وبينما كان الخليفة المأمون نائماً إذا به يحاور «أرسطو» فى منامه، فيعمد فى يقظته إلى إطلاق كل صور حرية الفكر لتشتعل دولة الخلافة بالجدل بين الفرق الفكرية، ومع ذلك لا يتورع المأمون وخلفاؤه عن تعذيب معارضيه فى مسألة قدم القرآن، ومنهم فقهاء السنة أنفسهم.

كانت موجات الفكر فى التاريخ الإسلامى تتراوح بين مد العقلانية والتسامح، وجذر التعصب المقيت. وكان سلاح «إنكار» ما هو معلوم فى الدين بالضرورة» يستخدم عند الضرورة للانحياز لأهواء السياسة أو للتنكيل بالخصوم السياسيين. ووصل الأمر إلى جلد أحمد بن حنبل، وسجن الإمام مالك وأبى حنيفة، وغير هؤلاء. وكان الأمر فى هذا كله أمر سياسة لا أمر دين. وكان جوهر الإسلام كما حدده القرآن فى حرية العقيدة غائباً عن هذا الصراع. ووصل الأمر فى فترات التدهور إلى أن بعض الفقهاء اختلفوا فى زواج الحنفية من شافعى، وبعضهم أجازه قياساً على زواج الكتابية[1].

---

(١) راجع، سيد سابق، فقه السنة - ج٣.

والحديث عن التعصب فى التاريخ الإسلامى حديث يطول مثلما يكون الحديث عن الحرية. وبينما كانت الحرية أقرب إلى جوهر الدين كان التعصب أقرب إلى نوازع السياسة. وبينما كان إعلاء قيمة الحرية فى فترات الازدهار الحضارى والعقلى كان التعصب ورمى المخالفين فى الرأى بالردة والكفر قريباً للتدهور والانحدار والانغلاق.

عود على بدء

فالقرآن يؤكد قيمة الحرية الدينية والعقلية على إطلاقها، والفقه شرع لحد الردة استناداً إلى الأحاديث الآحاد التى تمثل - إن صحت - سنة لا نحسبها تشريعية وإنما هى من قبيل الحكم والسياسة. والتاريخ الإسلامى - شأنه شأن تاريخ البشر - مليء بصور إعلاء قيمة الحرية واحترام الحق فى الاختلاف، وأيضاً بصور التعصب وقهر الرأى الآخر. فالأمر إذن لم يكن أمر دين بل أمر سياسة.

لذا تصبح مسألة انحياز المسلم المعاصر لمبدأ الحرية مسألة وفاء للدين، ووفاء للوطن، ووفاء للعقل. ويصبح فهم أحكام الردة فى سياقها التاريخى أمراً واجباً، ويصبح الإقرار بحق الناس فى الاعتقاد وبحرية الرأى والفكر والضمير واحترام التعددية الفكرية والسياسية من الفرائض المفروضة على المسلم فى المجتمع المعاصر حيث يواجه الدين تحديات عصر الديموقراطية وحقوق الإنسان، وهو قادر على المواجهة.

الباب الرابع

حقوق الإنسان
(قضايا نظرية)

الفصل الثامن عشر

مبادئ حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية

18

تعنى عالمية حقوق الإنسان قابلية هذه

المبادئ للتطبيق أو بالأصح وجوب تطبيقها فى كافة المجتمعات الإنسانية

أياً كان موقعها وأياً كانت التمايزات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية

والثقافية التى تميز كل مجتمع عن الآخر. وقد سبقت مرحلة العالمية فى

معايير ومبادئ حقوق الإنسان مرحلة أخرى تميزت بالخصوصية وهى تلك

التى تم فيها إصدار إعلانات حقوق الإنسان الوطنية كإعلان حقوق الإنسان

والمواطن الفرنسي، والوثيقة الأمريكية لحقوق الإنسان، ثم بعد إنشاء هيئة

الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ ساد اقتناع دولى أن ثمة حقوقاً يجب أن يتمتع بها

الإنسان لكونه إنساناً بصرف النظر

عن الجنس أو الدين أو اللغة أو العرق أو اللون.

فعالمية المعايير الدولية لحقوق الإنسان هى أحد العناصر السياسية الجوهرية والضرورية الكامنة فى صميم مفهومها النظرى، بحيث يؤدى انتفاء العالمية إلى تحول هذه الحقوق من كونها حقوقاً للإنسان لكى تصبح حقوقاً لجماعات إنسانية متميزة، وتتميز هذه الحقوق وتتنوع بتميز هذه المجتمعات وتنوعها، وهو أمر لا نحسب أن أحداً يسلم به من المنظرين لمبادئ حقوق الإنسان أو من المناضلين فى سبيل تأمينها واحترامها.

وعالمية مبادئ حقوق الإنسان على النحو المتقدم تفصح عنها بوضوح شديد مواثيق الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. فالعبارة الأولى فى ديباجة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان تؤكد أن «الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة يشكل أساس الحرية والعدل والسلام فى

(*) نُشر بالمجلة العربية لحقوق الإنسان، تونس، العدد الأول، ١٩٩٤.

العالم». ثم تتوالى مواد الإعلان لتحدد مختلف الحقوق. وعند حديثها عن الأشخاص محل هذه الحقوق تستخدم عبارات عالمية مثل «الناس» «الإنسان» «الأفراد» تبتعد عن استخدام ألفاظ ذات مفهوم سياسي أو قانوني مثل «المواطنين» أو «الرعايا»، أو غير ذلك.

والمادة الخامسة من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية ونفس المادة في العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية صريحتان تماماً في التأكيد على عالمية المبادئ والحقوق الواردة في العهدين: «ليس في هذا العهد أي حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأية دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أي نشاط أو القيام بأي عمل يهدف إلى إهدار أي من الحقوق والحريات المعترف بها في هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه».

ومفهوم هذا النص عدم جواز إهدار الحقوق والحريات تحت أي دعوى بما فيها دعوى الخصوصية الثقافية والاجتماعية وهذا الحكم موجه إلى الدول والجماعات والأشخاص على حد سواء.

وقد أكد المؤتمر الدولى لحقوق الإنسان المنعقد فى طهران عام ١٩٦٨ فى وثيقته الختامية على فكرة العالمية هذه إذ نصت الوثيقة صراحة على أن «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يمثل تفاهماً تشترك فيه شعوب العالم على ما لجميع أعضاء الأسرة من حقوق غير قابلة للتصرف أو الانتهاك ويشكل التزاماً على عاتق أعضاء المجتمع الدولى».

ومنذ صدور الإعلان العالمى وحتى وضع العهدين الدوليين توالى تقنين معايير حقوق الإنسان، وصدرت عديد من الإعلانات والاتفاقات التى أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة لتحدد مضمون الحقوق وتضيف حقوقاً جديدة أملتها التغيرات الاجتماعية المتلاحقة على المستوى العالمى بحيث تشكلت وتبلورت تماماً معالم القانون الدولى لحقوق الإنسان وهو قانون أهم صفاته البارزة أنه قانون عالمى لا يقبل التحلل من الالتزامات والحقوق الواردة به تحت دعوى خصوصية الواقع الثقافى أو الاجتماعى.

وهذا لا يعنى إنكار وجود تمايزات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية بين شعوب العالم المخاطبة بأحكام المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والمطالبة دولاً وجماعات وأفراداً باحترام هذه الحقوق. فإلى جانب الثقافة الغربية الأوربية التى هى محصلة نهائية أسهمت فيها تاريخياً الثقافة الهلينية والرومانية والمسيحية وأفكار عصر النهضة وفلسفة التنوير والعقلانية الحديثة حتى ثورة العلم والتكنولوجيا ومجتمع المعلومات، إلى جانب هذه الثقافة التى تبدو كما لو كانت الثقافة السائدة عالمياً. توجد ثقافات محلية فى مجتمعات الشرق تختلف نظراتها القيمية وأسسها المعرفية كثيراً عن الثقافة الغربية.

مضامين الخصوصية

وليس الهدف من هذه الورقة ولا بوسعها استعراض خريطة الثقافات البشرية الفاعلة اليوم. ولكن يكفى أن أورد أمثلة من خصوصية العقائد القبلية الإفريقية فى مسائل جوهرية مرتبطة بحقوق الإنسان؛ مثل العلاقة بين الأشخاص والأشياء ومفهوم الحياة والموت والعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الفرد والمجتمع. وهى ثقافة مفرطة فى خصوصيتها متميزة تماماً عن ثقافات الغرب والشرق معاً. ويكفى أيضاً

أن أقدم أمثلة أخرى عن دور الدين فى صياغة الأيديولوجيا الاجتماعية فى مجتمعات الشرق بشكل يمثل تحدياً واضحاً للمعايير الدولية لحقوق الإنسان .فممارسات التطهر عن طريق الإيلام الجسدى فى العقائد البوذية والهندوسية تتعارض مع الحق فى سلامة الجسم وحظر الإيذاء البدنى والتعذيب، ووراثة الأخ لزوجة أخيه المتوفى فى الشريعة اليهودية تتنافى تماماً مع حقوق المرأة المعاصرة وحرية إرادتها، والعقوبات البدنية كالقطع والجلد وقوامة الرجال على النساء وتفضيلهم فى بعض الحالات فى الميراث فى الشريعة الإسلامية تقف موقف التعارض مع عدد من النصوص المعنية فى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان. تلك وغيرها بعض الخصوصيات الثقافية التى تقف موقف التعارض الصريح مع المبادئ الواردة بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان. هذا التعارض كان يمكن أن يقتصر على بعض صورعدم الاتفاق بين المبادئ الدولية لحقوق الإنسان وبين الضمير الثقافى الشعبى فى هذه المجتمعات أو تلك طالما ظل دور المعتقدات الدينية مقتصراً على هذه الحدود وفى داخل الدائرة الثقافية. إنما يبدو الأمر تحدياً حقيقياً لفقه حقوق الإنسان المعاصر فى وقت تتزايد فيه الحركات الدينية لتخرج بالدين من دائرة الثقافة الاجتماعية إلى دائرة القانون الاجتماعى لكى تصبح القواعد الدينية قواعد قانونية تنظم بطريق الإلزام والجبر العلاقات بين الناس وبعضهم البعض.

وهذا التعارض الثقافى بين بعض التعاليم الدينية وبين المبادئ الدولية لحقوق الإنسان هو تعارض غير قابل للحل، على الأقل فى المدى القريب، دون ممارسة اجتهاد أصيل فى أمور الدين، أو دون إعادة صياغة مبادئ حقوق الإنسان، وهذا يرجع إلى سبب متأصل فى الصيغة المعرفية لكل من النظامين فعلى حين تشكل الثقافة الدينية نسقاً ثقافياً أقل قابلية لمواكبة فكرة التطور والتغير تتطور مبادئ حقوق الإنسان وتنمو مع تبدل و نمو حاجات الإنسان ومتغيرات عصره.

ولنقف عند هذه القضية وقفة قصيرة، ونقصد بها قضية علاقة الثقافة الدينية بمبادئ حقوق الإنسان من خلال منظور التغيير الاجتماعى والثقافى. إذ إننا يجب أن نفرق عند حديثنا عن الثقافة الدينية بين محتوى هذه الثقافة كمعطى يتفاعل مع غيره من المعطيات الاجتماعية والثقافية الأخرى المختلفة بالضرورة باختلاف الأزمنة والأمكنة، وبين ما يتصوره البعض من الأصوليين الدينيين حكماً دينياً ثابتاً لا

يخضع لقانون التطور الاجتماعى وبالتالى يقف ككيان ثابت من التعاليم التى تنص على مشروعية تفاعلها أو مناظرتها بأى نسق ثقافى أو اجتماعى آخر.

وعلى سبيل المثال كان الفقه الإسلامى واعياً تماماً إبان عصور ازدهاره بقضية تبدل الأحكام وتغييرها بتبدل الأزمنة والأمكنة، فقد نبه الفقهاء الأوائل أمثال أبى حنيفة والشافعى وابن عابدين وغيرهم لهذه القضية. وثمة فصل بهذا العنوان فى كتاب «أعلام الموقعين» لابن القيم.. ولكن هذا الارتباط بين الحكم الشرعى والتغيير الاجتماعى كان معترفاً به فى الفقه الإسلامى فى الغالب فى الأحوال التى لم يرد بها نص قطعى الثبوت والدلالة. أما إذا كان هناك نص قطعى فالمبدأ المعترف به أنه لا اجتهاد مع النص. ومع ذلك لم يعدم التاريخ الإسلامى حكاماً غلبوا اعتبارات المصلحة الاجتماعية على اعتبارات الشرعية النصية مثل عمر بن الخطاب، ولم يعدم فقهاء رأوا تخصيص النص بالمصلحة عند تعارض النص مع المصلحة مثل الإمام سليمان الطوفى والإمام الشيخ محمد عبده.

ولكن المشكلة لا تتوقف عند هذا المستوى النظرى أو المعرفى، إذن لهان الأمر، ولكن من شأن الاجتهاد المستنير مثل ذلك الذى قدمه محمد عمارة فى كتابه «حقوق الإنسان فى الإسلام»(*)، أن يزيل كل تعارض أو مظنة تعارض ولكن المشكلة الأبعد غوراً والأعصى على الحل هى تلك الانتقائية التى يلجأ إليها بعض الأصوليين لعدد من أحكام الشريعة ويضفون عليها صفة الإطلاق والعمومية والإلزامية بصرف النظر عن سياقها الاجتماعى والتاريخى مع إنكار أن يكون لأى معيار دولى أحقية فى التطبيق إذا تعارض مع هذه الأحكام لأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، ولأن حقوق الإسلام أولى بالتطبيق من حقوق الإنسان. ولهذا فإن المضمون الحقيقى لفكرة الحاكمية هو مضمون متعارض مع التسليم بإمكانية الامتثال للمعايير الدولية لحقوق الإنسان فيما يتعارض منها مع الأحكام الشرعية التى يراد لها التطبيق، لأن الحاكمية تفترض وجود حكم شرعى إلهى واحد لا تغيير له ولا تبديل بتبدل أحوال الناس وثقافاتهم. وإن هذا الحكم واجب التطبيق

(*) انظر، د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، رقم ٨٩ سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥.

ديانة فوراً ودون إبطاء وأن تطبيق أى معايير أخرى تتعارض مع هذا المفهوم خروج عن تعاليم الدين.

على أن لفكرة الخصوصية التى تعترض التطبيق العالمى لمعايير حقوق الإنسان مضامين أخرى متعددة ومتباينة تنتهى كلها فى النهاية إلى نتيجة واحدة وهى وضع القيود والتحفظات والاستثناءات والإرجاءات على عالمية المعايير الدولية لحقوق الإنسان.

العنصرية فى أوربا:

وقبل أن يستغرقنا الحديث فى إشكاليات وهموم تطبيق معايير حقوق الإنسان فى مجتمعاتنا الشرقية نلقى نظرة سريعة على بعض مظاهر الخصوصية لعدم الامتثال لمبدأ عالمية معايير حقوق الإنسان فى المجتمعات الأوربية. ولعله من الملاحظ أنه بعد انهيار الاشتراكية فى أوربا، تكتسب التبريرات الأيديولوجية والحركات السياسية العنصرية والانعزالية أرضاً جديدة تتسع يوماً بعد يوم. فحركات معاداة الأتراك والأجانب فى ألمانيا والعرب فى فرنسا والإسبان واللاتينيين فى الولايات المتحدة ليست مجرد نزوع عدوانى عفوى بل هى تعبير عن مناخ أيديولوجى يتنامى يوماً بعد يوم ويضع القيود على القبول الاجتماعى للمعايير الدولية لحقوق الإنسان.

وهذه الظاهرة المزعجة عالمياً إلى أبعد الحدود رصدها الأمين العام للمؤتمر العالمى لحقوق الإنسان فى تقريره المقدم فى اجتماع الدورة الرابعة للجنة التحضيرية (جنيف ١٩ ـ ٣٠ أبريل ١٩٩٣) حيث تحدث عن «إفلاس وصمت الفكر السياسى والفلسفى فيما يتعلق بموضوع حقوق الإنسان بما يتجلى فى شعارات مثل نهاية التاريخ وموت الأيديولوجيات. وتنتشر خلسة فرضيات لا تستند إلى أسس أخلاقية. ولا علمية وتعود إلى الظهور مذاهب مخجلة تدعو إلى العنصرية والاستئثار. وهذان التياران.. يفسحان المجال أمام نمو مظاهر السلوك القائمة على الفردية والتعصب والمفضية إلى اضطهاد الأقليات وتهميش المنبوذين وفرض قيود على الحق فى اللجوء وإلى الآراء المسبقة المؤيدة لعقوبة الإعدام وبصورة عامة إلى الانطواء على الذات».

قناع تبرير الانتهاكات:

على أن الإقرار بالحقيقة يقتضينا القول إن المقابلة بين عالمية مبادئ حقوق الإنسان وخصوصية الواقع الثقافى والاجتماعى كقيد على هذه العالمية، هذه المقابلة ظهرت بصورة حادة مع بدء الأعمال التحضيرية للمؤتمر العالمى لحقوق الإنسان فى فيينا فى يونيو ١٩٩٣.

فأثناء الأعمال التحضيرية للمؤتمر التى استغرقت أعواماً ثلاثة لجأت كثير من دول العالم الثالث، والعديد من الدول العربية فى مقدمتها، إلى رفع شعار الخصوصية الثقافية كقناع يخفى انتهاكات حقوق الإنسان فى بلادها أو غيرها.

وبصفة عامة يمكن أن نقرر أن الدول الأكثر انتهاكاً لحقوق الإنسان هى التى كانت تؤكد على مفهوم الخصوصية كقيد على التطبيق العالمى للمعايير الدولية لحقوق الإنسان.

وقد تعرض اجتماع الدورة الطارئة للجنة الدائمة لحقوق الإنسان بجامعة الدول العربية لهذه القضية وأكد التقرير الصادر عن الاجتماع على فكرة الخصوصية الثقافية للمجتمعات العربية بما يسمح للحكومات العربية بالتحلل من عدد من المبادئ الدولية لحقوق الإنسان.

وفى المقابل وقف المؤتمر العربى لحقوق الإنسان الذى عقد فى القاهرة (١٠ - ١٢ أبريل ١٩٩٢) بمبادرة من اتحاد المحامين العرب والمنظمة العربية لحقوق الإنسان والمعهد العربى لحقوق الإنسان والذى ضم ممثلين عن أغلب المنظمات العربية غير الحكومية العاملة فى مجال الدفاع عن حقوق الإنسان، وقف هذا المؤتمر موقفاً واضحاً معارضاً لاستغلال الدول العربية مفهوم الخصوصية لتبرير انتهاكات حقوق الإنسان أو التحلل من الالتزامات الدولية فى هذا الشأن.

فأشار التقرير العام للمؤتمر إلى أن «الحكومات العربية تنظر إلى مفاهيم حقوق الإنسان على أنها إطار جديد لممارسة المعارضة السياسية تختفى وراءه قوى المعارضة لتحقيق نفس المآرب. أو أنها وسيلة للتدخل فى الشئون الداخلية للدولة. كما تنظر لكشف الانتهاكات باعتباره إساءة للدولة. وفى هذا الإطار تدوس العديد من المفاهيم بقطعية مدهشة، فسر معها مسئولو دولة عربية كبيرة إلغاء نتائج

الانتخابات وحل الحزب الفائز بحماية الديموقراطية وحقوق الإنسان، وذكر معها مسئول دولة خليجية كبرى أن الديموقراطية لا تناسب شعوبنا وليست من ديننا في شيء.

كما لاحظ تقرير المؤتمر العربى لحقوق الإنسان أن قضية الخصوصية الحضارية كانت بمثابة كلمة الحق التى يراد بها الباطل فالخصوصية الحضارية مفهوم صحيح في ذاته وضرورى لمواجهة التنوع الاجتماعي والثقافى بين بلدان العالم وثقافاته المختلفة، ولكن المؤكد أنه استخدم بشكل نمطى من جانب النظم العربية للتحلل من التزامات قانونية وواجبات إنسانية. فثمة بلدان عربية استخدمته كذريعة لعدم التصديق على العهود والمواثيق الدولية، وبعضها استخدمته كذريعة للتحفظ على التزامات قبل الالتزام بها. كما تم التذرع به لتعطيل إصدار وثيقة قومية إقليمية لحقوق الإنسان وتم عبره إفراغ مضمون مشروع هذه الوثيقة من العديد من الالتزامات القانونية.. وتفهم منظمات حقوق الإنسان قضية الخصوصية والمواثيق الإقليمية من منظور مختلف يبدأ من منطق أن الخصوصية لا ينبغى أن تقوض المبدأ العام، وتشترط تدعيم المعايير الدولية لا الانتقاص منها وتشدد على القضايا الأكثر إلحاحاً في بلداننا وليس تجاوزها، وبدون هذه الشروط يصبح أى ميثاق إقليمى عبئاً على حركة حقوق الإنسان وليس حافزاً لها ويتعين مواجهته».

لقد تعرض تقرير المؤتمر العربى لحقوق الإنسان لقضية الخصوصية من جانب آخر غاية في الأهمية على الساحة العربية، وهو أن مزاعم الحكومات العربية بالخصوصية قد أفرزت مشروعاً للميثاق العربى لحقوق الإنسان هو بكل المعايير أدنى من كافة المواثيق الدولية المعروفة ويعتبر تراجعاً ونكوصاً من الحكومات العربية عن كثير من الالتزامات المقررة بمقتضى هذه المواثيق.

نفس هذه الخلافات التى ثارت على الساحة العربية بين رؤية الحكومات ورؤية المنظمات غير الحكومية فيما يتعلق بقضية العالمية والخصوصية ثارت أيضاً على الساحة الإفريقية في المؤتمر التحضيرى بتونس وعلى الساحة الآسيوية في المؤتمر التحضيرى ببانجوك، فبينما تبنت عديد من الحكومات فكرة أن الخصوصية الحضارية هى قيد على التطبيق العالمى لحقوق الإنسان. وقفت المنظمات غير الحكومية في كل من آسيا وإفريقيا موقف المعارضة التامة لهذه الفكرة.

وفى مؤتمر بانجكوك بالتحديد وقفت كل من حكومات الصين وسنغافورة وأندونيسيا وماليزيا مع التناول المرن لمبادئ حقوق الإنسان بما يسمح باعتبار الخصوصية الثقافية والسياسية للمجتمع الآسيوى، وبما يسمح بإقامة التوازن بين «مثال العالمية وحقيقة الاختلاف».

وقد انتقل هذا الخلاف بين حكومات العالم الثالث والمنظمات غير الحكومية فيه حول عالمية وخصوصية مبادئ حقوق الإنسان إلى ردهات وقاعات المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان (فيينا ـ يونيو ١٩٩٣).

فى الوقت الذى أكد فيه الأمين العام للأمم المتحدة فى كلمته فى جلسة افتتاح المؤتمر على عالمية مبادئ حقوق الإنسان باعتبارها ركيزة أساسية لفهم الأمم المتحدة لهذه الحقوق، تضمنت كلمات كثير من ممثلى الدول الآسيوية والإفريقية والعربية تحللاً من مبدأ العالمية وتأكيداً على مبدأ الخصوصية باعتبارها واقعاً لا يمكن تجاهله، أما المنظمات غير الحكومية فقد أعادت تأكيد موقفها الذى سبق أن اتخذته إبان الاجتماعات التحضيرية للمؤتمر وهو أن الخصوصية لا يمكن أن تكون مبرراً لانتهاك حقوق الإنسان أو للتحلل من الالتزامات الدولية بشأنها.

فالخصوصية فى هذه النظرة ليست نقيضاً للعالمية أو سلباً منها وإنما إضافة وتدعيم لها.

الموقف الدولى:

وعلى أى حال فقد جاءت الوثائق الختامية للمؤتمر العالمى لحقوق الإنسان لتعلن الانحياز المرير لمبدأ عالمية معايير حقوق الإنسان.

فقد أشار تقرير منتدى المنظمات غير الحكومية المنعقد على هامش المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان إلى أنه «قد تم التأكيد القوى وبما لا يدع مجالاً للشك أن جميع حقوق الإنسان عالمية فى طابعها وهى تقبل التطبيق بشكل متساو فى إطار شتى التقاليد الاجتماعية والثقافية والقانونية. والادعاءات القائلة بالنسبية لا يمكن أبداً أن تبرر انتهاكات حقوق الإنسان فى أى ظرف من الظروف...».

وقد انحاز التقرير الختامى الصادر عن المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان انحيازاً صريحاً لمبدأ عالمية هذه الحقوق. فورد بالفقرة (١) من الجزء الثانى من التقرير ما

يلى: «يؤكد المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان من جديد التزام جميع الدول رسمياً بالإيفاء بالتزاماتها المتعلقة بتعزيز احترام جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية للجميع ومراعاتها وحمايتها على الصعيد العالمى وفقاً لميثاق الأمم المتحدة والصكوك الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان والقانون الدولى، ولا تقبل الطبيعة العالمية لهذه الحقوق والحريات أى نقاش. وفى هذا الإطار يعتبر تعزيز التعاون الدولى فى مجال حقوق الإنسان أساسياً لتحقيق مقاصد الأمم المتحدة تحقيقاً كاملاً.

هذا هو المبدأ العام كما صاغته الفقرة الأولى من الجزء الثانى من التقرير، أما الفقرة الثالثة من نفس الجزء فقد تمت صياغتها بطريقة أكثر تفصيلاً على النحو التالى:

«جميع حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومترابطة ومتشابكة. ويجب على المجتمع الدولى أن يعامل حقوق الإنسان على أساس شامل وبطريقة منصفة ومتكافئة وعلى قدم المساواة وبنفس القدر من التركيز. وفى حين أنه يجب أن توضع فى الاعتبار أهمية الخاصيات الوطنية والإقليمية ومختلف الخلفيات التاريخية والثقافية والدينية، فإنه من واجب الدول بصرف النظر عن نظمها السياسية والاقتصادية والثقافية تعزيز وحماية جميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية». وواضح أن الوثيقة الختامية للمؤتمر قد تبنت صياغة توفيقية كما هى العادة فى المؤتمرات الدولية، صياغة أكدت على عالمية مبادئ حقوق الإنسان من ناحية. ولم تتجاهل اعتبارات الخصوصية الثقافية والتاريخية والدينية من ناحية أخرى على ألا تخل هذه الاعتبارات بواجب الدول فى تعزيز وحماية حقوق الإنسان. وهى صياغة قد ترضى الممثلين الرسميين فى المؤتمر الذين قد يكون النقاش أرهقهم وتطويع الكلمات استنفد جهودهم فجنحوا إلى السلم اللغوى، ولكنهم لم يقدموا فهماً موضوعياً شاملاً لإشكالية العلاقة بين العالمية والخصوصية فى مبادئ حقوق الإنسان.

ملاحظات حاكمة:

والرأى عندى أنه حتى يتسنى لنا الاقتراب من الفهم الموضوعى والتناول العلمى

للمشكلة فلابد من التعامل مع مجموعة من الحقائق الاجتماعية والثقافية والتاريخية التى تفرض نفسها على أى باحث فى مجال حقوق الإنسان هى كالتالى :

أولاً : إن مبادئ ومعايير حقوق الإنسان الدولية كما هى مدونة فى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، وفى العديد من المواثيق الأخرى هى فى الكثير من جوانبها نبت حضارى وثقافى غربى.

والمقصود بكونها نبت غربى ليس أنها تتصادم تصادماً مباشراً مع القيم الحضارية غير الغربية، بل إن كثيراً من المبادئ الواردة بالشرعية الدولية تجد تأكيداً لها فى العديد من ثقافات شعوب الشرق، ومع ذلك فإن صياغة هذه المبادئ على هذا النحو هو ثمرة من ثمار الثقافة الغربية المعاصرة، بدءاً من اتجاهات العقلانية والتنوير حتى النزاعات الإنسانية فى العلوم الاجتماعية والقانونية، حتى الاتجاهات الفردية التى تعلى قيمة الفرد إعلاء مطلقاً وتجعل لإرادته سلطاناً لا سلطان عليها، وكل هذا المسار من التطور ترسخ واكتسب شكله القانونى المحلى بالثورات الكبرى بدءاً من الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسى ثم خطا هذا الطابع المحلى خطواته نحو الدولية عقب انتصار الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية وإقامة نظام الأمم المتحدة. ولا يعنى القول بأن مبادئ حقوق الإنسان المعاصرة نبت غربى عدم مشروعية تطبيقها فى غير مجتمعات الغرب، وإلا لانزلقنا إلى موقف شوفينى رافض لما تنتجه الحضارات الإنسانية وهو موقف انعزالى يؤدى إلى الانتحار الحضارى. فالحضارة الغربية فى عصر النهضة لم ترفض ما انتهت إليه حضارة الإسلام، وحضارة الإسلام ذاتها لم ترفض ما انتهت إليه حضارة الإغريق والفرس، وإنما يعنى القول بأن مبادئ حقوق الإنسان نبت حضارى غربى الإقرار بأن استزراع هذا النبت فى تربتنا الحضارية المتميزة يتطلب منا ألا نتوقع من النبت الثمار فوراً بل إن الأمر يحتاج إلى مزيد من الصبر ومزيد من العقلانية ومزيد من الحس التاريخى والمجتمعى فى آن واحد.

ثانياً : وعلى سبيل المثال فإن لنا أن نفترض أن حضارتنا العربية فى نسيجها الاجتماعى والثقافى أكثر تسامحاً مع انتهاكات حقوق الإنسان وتساهلاً فى تناولها وإدانتها من الحضارة الغربية. أليس ضرب الأبناء طريقاً معتمداً من طرق

التنشئة الاجتماعية عندنا رغم أن المواثيق الدولية تنهى عن ذلك. وألسنا نحن الرجال الشرقيين نتيه فخراً على نسائنا ونجبرهن على الخضوع لمظاهر الظلم وعدم المساواة ونمارس ذلك فى ريفنا وباديتنا وحضرنا دون نظر إلى اتفاقية حقوق المرأة. وأليس مبدأ امتثال الصغير للكبير والمرأة للرجل والإذعان والطاعة من المبادئ المقدسة فى ثقافتنا العربية؟

فانتهاكات حقوق الإنسان فى مجتمعاتنا سواء على المستوى الفوقى أو التحتى هى ظاهرة اجتماعية عامة يتعايش معها المواطنون حيناً ويرفضونها حيناً ويتململون حيناً آخر ويقبلونها حيناً ثالثاً.

ثالثا: إننا إذ نسلم تماماً بالمبدأ الذى أقرته وأعلنته جلياً كافة وثائق المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان وهو مبدأ تكامل معايير الإنسان وتساندها بحيث إن كلا منها هو شرط للآخر وبحيث إنه لا يجوز إعطاء الأولوية لبعضها على البعض الآخر، فيجب أن نسلم أيضاً أن الفقر والتخلف الاقتصادى والاجتماعى يمثل حالة من حالات الخصوصية الاقتصادية والاجتماعية التى تعوق موضوعياً تطبيق معايير حقوق الإنسان بل وتشوه هذه المعايير فى الواقع. فهل من المتوقع أن تسفر انتخابات يشارك فيها ملايين من الجوعى والأميين الجهلاء، عن تولى أمر البلاد حكومة رشيدة؟

وثمة تقرير على قدر كبير من الأهمية أعده خبراء الأمم المتحدة بمناسبة الإعداد للمؤتمر العالمى لحقوق الإنسان بعنوان «الفقر والتهميش والعنف وإهمال حقوق الإنسان». وقد رصد هذا التقرير حقيقة أنه «لايزال الفقر مستمراً فى شتى أنحاء العالم، والأرقام أكثر بلاغة فى التعبير عن ذلك، فهناك أكثر من مليار من الناس يعيشون فى فقر مدقع ومليار آخر يعيشون على حد الفقر فى عالم عدد سكانه ٥,٣ مليار نسمة ويموت كل يوم ٤٠ ألف طفل بسبب الجوع والمرض. وإذا نظرنا إلى الأرقام المتعلقة بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا فى تقرير الأمم المتحدة عن الفقر فى العالم (١٩٨٥) لوجدنا أن لدينا ٤٠ مليوناً من الفقراء المدقعين و ٦٠ مليوناً من الفقراء بنسبة إجمالية قدرها ٥٢٪ من عدد السكان.

وبديهى أن شيوع مناخ الفقر هذا يؤدى إلى أن تصبح التربة الاجتماعية تربة

معادية لحقوق الإنسان. ففضلاً عن أن الفقر في ذاته يمثل انتهاكاً للحقوق الاقتصادية والاجتماعية فإنه يؤدى إلى شيوع انتهاكات الحقوق المدنية والسياسية والتسامح معها فضلاً عن أنه يولد بصفة مستمرة أعمال العنف المتصاعد.

في ضوء الحقائق الثلاث السابقة يبدو أن قضية عالمية مبادئ حقوق الإنسان أو خصوصيتها ليست بالقضية التي تحسم بالانحياز النظرى لهذا الجانب أو ذاك، ولا بالمسألة التي نفرغ منها بمجرد إصدار القرارات والتوصيات والإعلانات لأننا عندما نتعامل مع واقع اجتماعي خاص فإنما نتعامل مع عدد من الظواهر الاجتماعية التي تفوق تطبيق مبادئ حقوق الإنسان وهو واقع يتطلب جهداً دءوباً لإعادة صياغته بالتأثير المستمر على الضمير الاجتماعي بحيث تحتل مبادئ حقوق الإنسان فيه مكانها البارز الأمر الذى يحميها من أى انتهاك وبالدعوة إلى إحياء حركة إحياء عقلي حقيقي مبدع في التراث بما يحقق تواكبه مع مقتضيات العصر ويقلل من جوانب المفارقة التي قد تبدو بينه وبين المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وبمحاربة الفقر والتخلف الاقتصادى والاجتماعي فبدون ذلك لا يستقيم حديث عن إشاعة احترام حقوق الإنسان.

وهذه مهمة لا نعتقد أن جيلنا سيشهد ثمارها. فحسبنا فقط أن نبدأ.



الفصل التاسع عشر

الأصولية وحقوق الإنسان

قراءة فى بعض الإشكاليات الثقافية لفاعلية حقوق الإنسان

19

مناهج البحث فى حقوق الإنسان

الحديث عن المعوقات الاجتماعية والثقافية لفاعلية حقوق الإنسان وتطويرها فى المجتمعات العربية حديث مترامى الأبعاد متشعب التفاصيل لا تكفى للإحاطة دراسة واحدة يعدها باحث فرد. فنهاية ما تطمح إليه مثل هذه الدراسة أن تلقى بعض الضوء على بعض جوانب المشكلة، أو أن تثير بعض النقاط المتعلقة بالموضوع أو المنهج أو الإشكاليات، أو أن تصوغ بعض الفروض التى قد تصلح للاختبار فى دراسات أمبيريقية أو نظرية أكثر تركيزاً وتمكناً من منهج المعالجة.

إن مجرد فتح باب نقاش حول معوقات حقوق الإنسان الاجتماعية والثقافية هو في حد ذاته يمثل تطوراً في فقه حقوق الإنسان وهو تطور بلا شك يصب في مجرى الفهم العقلاني لظاهرة حقوق الإنسان باعتبارها ظاهرة اجتماعية يجرى عليها ما يجرى على الظواهر الاجتماعية الأخرى من سنن المجتمع وعاداته وأعرافه وقيمه وتقاليده واقتصادياته ونسق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فيه.

فمنذ صيغ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ وما تبعه من إعلانات ومواثيق وعهود واتفاقيات تأرجح تناول قضايا حقوق الإنسان ما بين المنهج الشكلى من ناحية والمنهج الجزئى من ناحية ثانية. فالكم الأغلب من الكتابات المتعلقة بحقوق الإنسان، بأجيالها المختلفة يقتصر على عرض مضامين هذه الحقوق من الناحية الشكلية دون إثارة سؤال ضرورى وجوهرى غاية فى الأهمية وهو : هل

(*) نُشرت بالمجلة العربية لحقوق الإنسان، تونس، العدد الثالث، ١٩٩٦.

هذه الحقوق التى توصف بالعالمية والشمول قابلة للتطبيق دون عوائق فى كافة المجتمعات؟ أم أن هناك خصوصيات اجتماعية وثقافية وسياسية تقف كالجنادل فى مجرى مياه النهر تبدد طاقتها وتمنع انسيابها إلى هدفها المأمول؟

لقد أدى التناول الشكلى لقضايا حقوق الإنسان إلى غض النظر عن السياق الاجتماعى والثقافى الذى يراد لهذه الحقوق أن تنفذ فيه. ويرتبط بذلك ما نسميه بالمنهج الجزئى الشائع فى تناول قضايا حقوق الإنسان والذى لا يرى فى مسألة حقوق الإنسان إلا طرفين اثنين:

الدولة بأجهزتها التنفيذية والتشريعية القضائية من ناحية، والمواطنين من ناحية ثانية ـ الطرف الأول يعطى الحقوق ويؤمنها والطرف الثانى يطالب بهذه الحقوق وينالها ويتمتع بها، دون التقدم خطوة إلى الأمام بالبحث مثلاً فى جذور الاستبداد السياسى أو فى الأمراض الاجتماعية الموجودة فى صميم الجسد الاجتماعى والتى تؤدى إلى شيوع قيم الطغيان وانتهاك الحقوق، وإلى إشكالية العلاقة بين احترام حقوق الإنسان من ناحية وتأمين الأمن الوطنى من ناحية ثانية، وإلى إشكالية

التعارض الذى قد يكون زائفاً أو حقيقياً بين تأمين الحقوق المدنية والسياسية ومحاولة تخطى عقبات التخلف الاجتماعى والاقتصادى. فهذه كلها قضايا حقيقية وجادة أغفلها التناول الشكلى والجزئى لمسألة حقوق الإنسان خاصة فى مجتمعاتنا العربية. ويبدو أن بقاء قضية حقوق الإنسان بين أيدى رجال القانون فى مجتمعاتنا ردحاً طويلاً من الدهر قد أسهم فى شيوع شكلية المنهج كما أن طول تصدى رجال السياسة للدفاع عن حقوق الإنسان ضد انتهاكاتها قد أسهم فى شيوع ما نسميه بجزئية المنهج.

وعلى أى حال فثمة ظاهرتان فرضتا نفسيهما على ساحة البحث فى حقوق الإنسان وعجلتا بطى صفحة كل من المنهج الشكلى والمنهج الجزئى وجعلتا من المنهج الثقافى والاجتماعى هو المنهج الوحيد الصالح لفهم قضية حقوق الإنسان ودفعها للأمام خاصة فى سياقنا العربى:

الأولى: أن مسألة الخصوصية الثقافية والاجتماعية قد فرضت نفسها على المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان الذى عقدته الأمم المتحدة فى فيينا فى صيف عام ١٩٩٣، وهى كما نعلم قضية حق أرادت بها كثير من حكومات دول العالم الثالث باطلاً: وهو التغطية على انتهاكاتها المستمرة لحقوق الإنسان. وإن بقيت النتيجة شاخصة أمام أبصارنا وهى أن مسألة الخصوصية الاجتماعية والثقافية أصبحت من المسائل الكبرى التى لابد من التعامل معها بحرص وأمانة وموضوعية بحيث لا تترك للحكومات مبرراً تبرر بها انتهاكاتها فحسب، بل لتنير الطريق أمام المدافعين عن حقوق الإنسان من أجل فهم أفضل للواقع الاجتماعى والثقافى الذى يريدون تأمين هذه الحقوق فيه.

والثانية: أن الواقع السياسى والثقافى فى مجتمعنا العربى قد أفرز لأسباب عديدة ليس هنا مجال الخوض فيها ظاهرة التطرف أو التعصب الدينى وما ارتبط بها من ممارسات فجة تمثل انتهاكاً صارخاً للحقوق الأساسية للإنسان بل وتقدم تبريراً دينياً يلقى قبولاً اجتماعياً لانتهاكها، ومن هذه الحقوق حرية الرأى والتعبير والمعتقد والحق فى المساواة وحقوق الأقليات والحق فى سلامة الجسم بل والحق فى الحياة.

بل إن ظاهرة التطرف والتعصب الدينى التى أخذت تنتشر انتشار النار فى الهشيم فى مختلف أقطار الوطن العربى مع ما تمثله من أخطار ماحقة على مجمل قضايا حقوق الإنسان فى المنطقة قد وضعت على أجندة البحث فى حقوق الإنسان مجموعة من القضايا الملحة على شاكلة:

(١) إنه دون التهوين من شأن الانتهاكات الرسمية لحقوق الإنسان فقد أثبتت مجريات الأحداث فى منطقتنا فى السنوات الأخيرة أن ضحايا الانتهاكات غير الرسمية هم أكثر عدداً بل وأكثر معاناة فى انتهاك حقوقهم من ضحايا الانتهاكات الرسمية، سواء انصب الانتهاك على الحق فى الحياة (اغتيال الخصوم الفكريين) أو حرية الرأى والتعبير أو حقوق الأقليات والمرأة وغير ذلك.

(٢) أن شيوع هذه الانتهاكات غير الرسمية من قِبل جماعات التطرف الدينى قد أدى إلى انتشار وسيادة مناخ عام من انتهاكات حقوق الإنسان. ففضلاً عما يمثله مناخ التطرف والتعصب من تقييد متفاوت الدرجات لحرية الرأى والمعتقد والتعبير فقد أدى ذلك من ناحية أخرى إلى تبادل انتهاكات حقوق الإنسان بين الجماعات غير الرسمية والسلطات الرسمية وأصبح كل طرف مرتكباً للانتهاكات وضحية لها فى نفس الوقت بل يجد تبريراً لانتهاكاته فى أنها رد فعل للجرائم والانتهاكات التى يرتكبها الطرف الآخر.

وهكذا أدخلت المجتمعات العربية بفعل التطرف والتعصب، وبفعل غيبة الديموقراطية أيضاً، فى حلقة جهنمية من انتهاك حقوق الإنسان والانتهاك المضاد والذى يدفع الثمن كاملاً فى النهاية هو المجتمع العربى ذاته وقضية احترام حقوق الإنسان فيه.

وبعيداً عن محاولة التقييم السياسية لظاهرة التطرف الدينى أو التحليل الاجتماعى لأسبابها وآثارها فسنكتفى فى هذا المقام بمجرد الرصد الوصفى لموقف التطرف الدينى أو الأصولية الدينية من مبادئ حقوق الإنسان وهل تشكل المضامين الاجتماعية والثقافية لها (مع إدراك الفوارق بينها) عقبات فى طريق نفاذ مبادئ حقوق الإنسان فى المجتمعات العربية؟ وما طبيعة هذه العقبات تحديداً؟

وبديهى أننا لا نقصد بمبادئ حقوق الإنسان فى سياقنا الراهن تلك الصياغات

ذات المدلولات المبهمة التى يرفعها البعض عن الخير والرحمة والمساواة والفضيلة وما إلى ذلك، فهذه الصياغات على أحسن تقدير تدخل فى باب التبرير الخلقى لحقوق الإنسان، أما تلك الحقوق كما نعنيها وكما يتعامل معها النظام الدولى لحقوق الإنسان فهى مجموعة الحقوق والضمانات المقررة للأفراد والجماعات والشعوب فى مجتمع سياسى منظم والتى تقابلها واجبات والتزامات على السلطات الحاكمة ومؤسسات المجتمع المدنى والأفراد باحترامها وصيانتها. وهى ضمانات وحقوق مقررة للإنسان لكونه إنساناً بصرف النظر عن الفوارق بين البشر كالجنس والدين واللغة والمعتقد والعرق وما إلى ذلك. وحقوق الإنسان بهذا المعنى رغم وجود إرهاصات لها فى التراث الإنسانى الدينى والأخلاقى والفلسفى إلا أنها لم تكتسب الطابع القانونى والدولى إلا بصدور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عن منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨.

هذا ما نعنيه هنا بمبادئ حقوق الإنسان، وهذا المعنى بالذات هو الأساس الذى ستجرى عليه المقارنة بموقف التيارات الأصولية الدينية من تلك الحقوق التى اصطلح على تسميتها بشرعة حقوق الإنسان الدولية، لنعرف على وجه القطع واليقين أين تقف الأصولية الدينية وأين يقف النظام الدولى لحقوق الإنسان وفى أى النقاط يكون التلاقى وأين يكون التباعد والتناقض.

تطرف أم تعصب؟

رغم أن اصطلاح التطرف الدينى هو التعبير الأكثر شيوعاً للإشارة إلى جماعات الإسلام السياسى خاصة منها التى تلجأ إلى استخدام أسلوب العنف المسلح ضد خصومها لتحقيق أغراضها، إلا أننا لا نميل إلى استخدام هذا الاصطلاح ونحن فى مقام الحديث عن حقوق الإنسان، فالتطرف هو تعبير بالدرجة الأولى ذو انعكاسات سياسية يحمل للوهلة الأولى إدانة سياسية من المعتدلين العقلاء الذين يرددونه للمتطرفين المغالين الرعناء الذين يوصفون به، فإذا ما أخضعنا هذا الاصطلاح لأى تحليل عقلانى فسرعان ما سيتم استبعاده[١]، فعقلاء ومعتدلو اليوم

(١) فى هذا المعنى، سمير نعيم أحمد المحددات الاقتصادية والاجتماعية للتطرف الدينى، فى كتاب الدين فى المجتمع العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص ٢١٥ وما بعدها.

هم أنفسهم متطرفو الأمس، وأى دعوة للتغيير الاجتماعى الجذرى وإزالة العقبات الاجتماعية فى طريق التطور والإصلاح هى بالضرورة دعوة متطرفة. والأمثلة على ذلك من التاريخ ومن الواقع الإنسانى كثيرة يعلمها القارئ بوفرة. ومن هنا يبدو عدم سلامة الحجة التى يقيمها عدد من علماء الإسلام الرسميين فى وجه جماعات التطرف الإسلامى بقولهم إن الإسلام دين الوسطية والاعتدال، لأن الإسلام فى نشأته كان ثورة على أوضاع مجتمع الجاهلية وتطرفاً فى الدعوة إلى الإطاحة بقيمه وعاداته وعقائده الفاسدة.

والاصطلاح المعتمد والمستخدم فى وثائق حقوق الإنسان وأدبياتها هو مصطلح التعصب Prejudice - Fanatism ويقصد به الاقتناع حتى التسليم المطلق بفكرة أو بمجموعة من الأفكار انطلاقاً من عدم مشروعية مناقشتها أو الحوار حولها بحيث تصبح هى الحقيقة المطلقة وما عداها هو الخطأ المطلق. والتعصب بهذا المعنى قديم قدم التاريخ الإنسانى بل لعله يكون الأصل فى الفكر الإنسانى خاصة إذا اعتمدنا تقسيم أوجيست كونت عن مراحل تطور الفكر الإنسانى من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى الوضعية بحيث تصبح الرحلة التى قطعها العقل الإنسانى وقد سارت طريقاً طويلاً هى رحلة من التعصب والانغلاق على الذات إلى التسامح والحوار والتفتح على الآخرين.

والتعصب بهذا المعنى نقيض التسامح. فالشخص المتعصب خاصة إذا كان التعصب دينياً ليس متسامحاً مع أفكار وديانات الآخرين يرى فيها باطلاً وكفراً وهرطقة لا تستوجب المناقشة بل تستوجب المقاومة والتغيير، إذ إنها تفتقد أساساً إلى مشروعية الوجود. والتعصب أيضاً نقيض الحرية فالمتعصب لا يقر لنفسه بحرية العدول عن أفكاره ولا يقر من باب أولى للآخرين بحرية تداول أفكارهم والتعبير عنها.

التعصب ومواثيق حقوق الإنسان

ولأن التعصب، خاصة الدينى منه، له مثل هذه الخطورة على مجمل نظام حقوق الإنسان، فإن كثيراً من وثائق الأمم المتحدة المتعلقة بحقوق الإنسان قد وقفت موقفاً واضحاً ضد التعصب فى الدين والمعتقد ومع التسامح والحرية. فقد

تضمن ميثاق الأمم المتحدة نصاً في ديباجته ما يلى: «تعرب فيه شعوب الأمم المتحدة عن تصميمها على ممارسة التسامح والعيش معاً في سلام وحسن جوار». كما أعلنت حرية الدين أو المعتقد في ميثاق الأمم المتحدة وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. كما أن المادتين ٤ و١٨ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية والمادة ١٣ من العهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية واتفاقية منظمة العمل الدولية المتعلقة بالتمييز في مجال الاستخدام والمهن واتفاقية اليونسكو الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم تضمنت جميعها أحكاماً تتعلق بحق كل شخص في إظهار أو ممارسة دينه أو معتقده.

وفي ٢٥ نوفمبر ١٩٨١ أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارها رقم ٥٥ / ٣٦ المتضمن إعلاناً بشأن القضاء على جميع أشكال التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد.

وقد عرفت الفقرة الثانية من المادة الثانية التعصب بقولها: «في مصطلح هذا الإعلان تعنى عبارة التعصب والتمييز القائمين على أساس الدين أو المعتقد أى تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم على أساس الدين أو المعتقد ويكون غرضه أو أثره تعطيل أو انتقاص الاعتراف بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو التمتع بها أو ممارستها على أساس من المساواة».

واضح أن نص الإعلان في تعريفه للتعصب لم يعمد إلى تعريف التعصب باعتباره ظاهرة فكرية أو ثقافية وإنما اكتفى بحصر الآثار التي يمكن أن تترتب على التعصب لكونه يؤدى إلى انتقاص وانتهاكات متتالية لحقوق الإنسان المنصوص عليها في المواثيق الدولية. أما المادة الأولى فقد نصت على ما يعتبر نقيضاً للتعصب بقولها «لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين. ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأى معتقد يختاره وحرية إظهار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعة وجهراً أو سراً». أما المادة السادسة من الإعلان فقد فصلت الحقوق والحريات التي تتفرع عن وتترتب على الإقرار بحرية الفكر والوجدان والدين والمعتقد وهى حرية ممارسة العبادة، وحرية إقامة وصيانة المؤسسات الخيرية والإنسانية، وحرية التعليم الديني

والكتابة الدينية وممارسة الطقوس وغير ذلك.

ويلاحظ على هذا الإعلان أنه قد كرس لحماية حرية التفكير والوجدان (أى الإيمان) والدين، فلم يقتصر على حماية الحريات الدينية فحسب وإنما اتخذ لنفسه مجالاً أوسع وأرحب، وهو حماية الحرية العقلية والوجدانية بصفة عامة سواء تعلقت هذه الحرية بالاعتقاد الدينى وبغيره من صور وصنوف الاعتقاد.

على أن التناقض الذى ينتج من تطبيق نصوص هذا الإعلان فى العمل أنه يضفى حماية حتى على الأفكار والعقائد الدينية وغير الدينية التى يدخل فى صميم بنائها المعرفى مصادرة حرية الآخرين فى الفكر والعقيدة والوجدان، فليس غريباً عن الأذهان أنه رغم أن الإعلان يكفل حرية الإلحاد فقد لعبت النظم السياسية التى كانت تتبنى الإلحاد عقيدة رسمية دوراً مشهوراً فى التنكيل بالمؤمنين ومحاربة الأديان قاطبة.

ومعلوم للجميع أن النسق المعرفى للعديد من الأديان المنتشرة فى العالم يقوم على نفى الديانات الأخرى واعتبار أصحابها من الكفار الضالين الذين تجب مقاومة هرطقتهم، والأكثر من ذلك أن عديداً من العقائد الموصوفة بالعلمانية فى مناطق متفرقة من العالم لا ترى حرية الفكر إلا لنفسها فقط مع مصادرة هذه الحرية للآخرين ويدخل فى ذلك العقيدة الماركسية والعقائد القومية والنازية والفاشية بأجيالها القديمة والجديدة. والنتيجة الفعلية أن إعلان القضاء على كافة أشكال التعصب الفكرى والدينى يصل إلى تقرير الحماية لأيديولوجيات وعقائد يحتل فيها التعصب ونفى الآخرين مكاناً بارزاً[١].

الأصولية والتعصب

نأتى بعد ذلك إلى مصطلح يلقى رواجاً فى أدبيات السياسة وحقوق الإنسان اليوم وهو مصطلح الأصولية **Fundamentalism**، وهو اصطلاح لا يشار به إلى بعض فرق الإسلام السياسى فى وطننا العربى فحسب بل يشير إلى مجموعات من

(١) راجع تقرير الحلقة الدراسية بشأن تشجيع التفاهم والتسامح والاحترام فى المسائل المتعلقة بحرية الدين والمعتقد (مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان - جنيف - ديسمبر ١٩٨٤).

المتشددين فى الديانات والعقائد الأخرى مثل جماعات الإنجيليين المعمدانيين فى أمريكا والاتجاهات المسيحية الصهيونية التى تؤمن بالحتمية الدينية لعودة أرض الميعاد إيماناً بوحدة الكتاب المقدس، وجماعات التاميل والهندوس واتباع هارى كريشنا وشهود يهودا وجماعات النازيين الجدد وغيرهم الذين يجمعهم اعتقاد بأن العودة إلى الأصول ممثلة فى نصوص لا تقبل إلا تفسيراً واحداً من وجهة نظرهم هو الطريق الوحيد سواء لرضاء الرب أو لخلاص من الأزمات الاجتماعية الراهنة[١].

ونبادر إلى القول إنه حتى من منطق حقوق الإنسان فإن الأصولية بالمعنى السالف بل والتعصب ذاته ليسا محل إدانة واستهجان إلا بالقدر الذى تمثل خطراً على حقوق الإنسان. فأى نسق فكرى أو عقائدى لابد أن ينطوى على قدر من الدوجماتية أى من المسلمات الأولى التى لا تقبل نقاشاً، ولكن المشكلة تثور عندما يتعلق الأمر بالدور الاجتماعى الذى يمكن أن يقوم به تحقيق هذه المسلمات فى الواقع. فلا يمكن التسليم بفكرة الدين من أساسها إلا إذا قبل الشخص بداءة التسليم بمجموعة من الأفكار الكبرى لا نقاش حولها، كوجود الله سبحانه وتعالى، والإيمان بالوحى والرسل والكتب المنزلة وبالقدر والبعث بعد الموت وبالثواب والعقاب فى الآخرة ومعها مجموعة العبادات والطقوس التى يلتزم بها المؤمنون بالدين، هى من الركائز الأساسية التى لا نقاش حولها والتى يجب أن تكون محلاً للتسليم المطلق وهى بالضرورة لابد أن تكون كذلك وإلا فقد المؤمن أحد الشروط الأولية اللازمة لمبدأ الإيمان.

إنما الأمر يخرج من دائرة الأصولية المحمودة والتعصب الضرورى إلى دائرة الصراع والخلاف الاجتماعى عندما تتعلق الأصول الثابتة محل التعصب بالعلاقات الإنسانية بين البشر: بالجريمة والعقاب فى الدنيا، بالمعاملات والعقود، بنظام الحكم ومقومات المجتمع السياسى، بالحقوق والحريات العامة، بالموقف من الأقليات وحقوق المرأة وعلاقتها بالرجل وبغير ذلك الكثير. هنا، وهنا فقط تصطدم الأصولية وثوابتها العقيدية بالواقع الذى يستعصى على الجمود داخل نصوص ثابتة

(١) راجع الدراسة التى أعدتها إليزابيث أوديو بينيتو المقررة الخاصة للجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات بالأمم المتحدة، منشورات حقوق الإنسان بجنيف (١٩٨٩) ص ١٣.

بل يتطور دائماً مع تطور حاجات ومصالح وثقافات الناس.

تصدق هذه المعضلة الكبرى فى العلاقة بين النصوص الأصولية الثابتة وبين الواقع الاجتماعى المتجدد على كافة أنواع الأصولية لأنها تنطلق من قاسم مشترك واحد أن تصورها النصى عن التنظيم الاجتماعى هو تصور مقدس لا سبيل للحوار حوله وأن التصورات الأخرى لابد أن تكون على خطأ وأن الطريق إلى تنظيم المجتمع هو بالجبر والإملاء لا بالحوار والبحث عن الحقيقة.

وتصدق هذه الإشكالية الكبرى للأصولية على موقف الأصوليين من مبادئ حقوق الإنسان التى استقر عليها المجتمع الدولي. وملاحظتنا على هذا الموقف لدى شريحة كبيرة من الأصوليين أنه موقف براجماتى إلى أقصى درجة، فعلى حين يتمسك بعض الأصوليين بمبادئ حقوق الإنسان عندما يتعلق الأمر بحمايتهم وحماية آرائهم ومنظماتهم إذا بهم أول من ينقضون عليها عندما تظهر بادرة تعارض بين مبادئ حقوق الإنسان وبين ما يظنونه نصوصاً مقدسة للتنظيم الاجتماعى.

الأصولية الإسلامية

وثمة فريق هام من مفكرى تيار الإسلام السياسى لا ينكر على نفسه صفة الأصولية ويعتبرها تهمة لا ينكرها وشرفاً يزهو به، فإن كان المقصرد بالأصولية العودة إلى الأصول فهم يقدمون أنفسهم على أنهم حماة تراث الأمة الإسلامية الذائدون عن حياض مقدساتها، وإن كانت الأصولية نسبة إلى علم أصول الفقه، وهو ركن عظيم من أركان التراث الفقهى الإسلامي يقصد به قوعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فهم يتبرءون من أى نظرة نقدية إلى هذا العلم الذى وضعت أسسه فى القرون الأولى للهجرة ويأخذون بدلالة النص والقياس والإجماع والاستحسان والمصالح فى ما لا يتعارض مع النص ودون نظر إلى حكمة الأحكام الشرعية وأسباب نزولها واختلاف الأعرف والثقافات والمصالح عبر العصور.

وذلك بالذات هو بيت القصيد فلأنهم أصوليون أى لأنهم نصيون أى لأنهم يغلبون اعتبارات النقل على اعتبارات العقل ودلالات اللفظ على تغيرات المصالح

فهم غالباً غرباء عن الواقع، وهم إما أن يعلنوا هذه الغربة ويفخروا بها ويخاصمون الواقع خصومة تصل إلى حمل السلاح فى مواجهته، وإما أن يحاولوا تجاوز هذه الغربة بعدد من الاجتهادات ذات الطابع التوفيقى التى تسعى جاهدة إلى الإخراج العصرى لبعض من اجتهادات الفقهاء الأقدمين ذات الطابع العقلانى.

الأصولية المستنيرة

ومن هذه المحاولات الأخيرة كتابات مفكرى الجناح المستنير من تيار الإسلام السياسى والذى يمكن أن نطلق عليهم الأصوليون الجدد. ويجمع هذه الكتابات كلها محاولة تضييق دائرة التناقض بين مبادئ حقوق الإنسان والنصوص الدينية التى تمثل مرجعية ملزمة لتيار الإسلام السياسى، وذلك عن طريق مجموعة من الوسائل الفنية منها:

(١) إعلان أن إلزامية النصوص الدينية لا تتوفر إلا للنصوص قطعية الثبوت والدلالة من القرآن الكريم والسنة النبوية.

(٢) أنهم يعترفون صراحة أو ضمنياً بتاريخية بعض النصوص حتى تلك الواردة فى القرآن والسنة مثل النصوص الخاصة بتنظيم الرق وبأوضاع غير المسلمين وأسهم المؤلفة قلوبهم، وفى مجال السنة فهم يبرزون التمييز بين السنة التشريعية الملزمة والسنة غير الملزمة والتى تمثل كماً هائلاً من تراث السنة النبوية.

(٣) أنهم يتوسعون فى الأخذ بمبدأ المصلحة كلما سمحت به ظروف الواقع بما لا يتناقض مع نصوص قطعية الثبوت والدلالة وكلما سمحت به إمكانات التفسير اللغوى الواسع والمرن للنصوص.

(٤) أنهم بنظرون نظرة نقدية انتقائية إلى التراث الهائل الذى تركه فقهاء المسلمين ويبرزن منه تلك التعاليم التى تحث على العقل والعدل والحرية والمصلحة والمساواة، وعموماً التعاليم التى تتلاءم مع روح العصر، ويغفلون الاتجاهات والآراء التى تتنافى مع ذلك بصرف النظر عن الأدلة التى تستند إليها الاتجاهات الأخيرة ومنهج استدلالها من النصوص الشرعية. أى أن منهجهم فى التعامل مع تراث الفقه الإسلامى هو منهج انتقائى بحت وليس منهجاً نقدياً تقييمياً شمولياً

يستخدم أدوات عقلية رشيدة للتمييز بين الصالح وغير الصالح.

هذا المنهج العقلي الرشيد والشامل الذى لم يطرقه بعد الأصوليون المجددون لا يمكن أن يخرج بحال عن الإقرار الصريح بتاريخية كثير من النصوص المتعلقة بالمعاملات الشرعية، ويعنى الإقرار بتاريخية هذه النصوص النظر إليها باعتبارها ذات قيمة نسبية فى إطار الظروف التاريخية التى طبقت فى الماضى، وأن المحتوى السلوكى الإلزامى الذى تتطلبه هذه النصوص يختلف باختلاف الزمان والمكان والمصالح، ومن هنا تتحول المرجعية من مرجعية للمدلول اللفظى للنصوص إلى مرجعية للقيم والمبادئ التى تسعى النصوص إلى حمايتها. وليس هذا بمنهج جديد بل إن سبق الريادة فيه ترجع إلى فقهاء مسلمين عظام مثل أبى إسحق الشاطبى فى كتابه الموافقات. هذا هو المنهج الوحيد الكفيل بحل مشكلة التعارض بين الأصولية وقضايا العصر ومنها قضايا حقوق الإنسان. ولكن هذا المنهج يعتبره الأصوليون الجامدون الملتصقون بالنص أياً كان كفراً بواحاً أما الأصوليون المجددون فيقرون به تارة ويغفلونه تارة أخرى جرياً على سنتهم فى المنهج الانتقائى فى التعامل مع قضايا تتعلق بمستقبل أمتهم وأوطانهم[1].

وعلى أية حال فقد سمح المنهج التجديدى الانتقائى لفريق الأصوليين المجددين، بتجاوز الموقف التقليدى الذى كان يمثله الإمام المودودى باعتبار أن الديموقراطية ليست من الإسلام فى شىء إذ لا يصح فى نظره إطلاق كلمة الديموقراطية على الدولة الإسلامية بل أصدق منها تعبير كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية، تجاوز الإسلاميون المجددون هذا الموقف إلى الحد الذى يعلن فيه الشيخ محمد الغزالى: «إن الاستبداد السياسى فيما رأينا من قريب ومن بعيد ليس عصياناً جزئياً لتعاليم الإسلام وليس إماتة لشرائع مرعية بل هو إفلات من ربقته ودمار على عقيدته»[2]، ونفس المعنى يقرره الكاتب الإسلامى فهمى هويدى بقوله: «ليس عندى أى شك أو قلق من موقف الإسلام من الديموقراطية، فهى

(١) ويذهب محمد عمارة فى دراسته عن الإسلام وحقوق الإنسان إلى الإقرار بغلبة المصلحة فى فهم الأحاديث المتعلقة بالمتغيرات الدنيوية، وراجع، الإسلام وحقوق الإنسان، (ضرورات لا حقوق)، عالم المعرفة، الكويت، ص ١١٩.

(٢) محمد الغزالى، أزمة الشورى فى المجتمعات العربية والإسلامية، ص ٢٨.

مسألة محسومة لدى قطاع عريض من المثقفين الإسلاميين الذين لا يرون تعارضاً بين الشورى وقيم الديموقراطية حيث يعتبرون أن الحرية هى أحد المقاصد العليا للشريعة ولكن المشكلة هى فى المسلمين وليس الإسلام فالديموقراطية ليست مبادئ وأفكاراً فقط وليست مؤسسات وأشكال فقط وإنما هى قيم تستقر فى ضمير المجتمع»[١] وهى نفس المعانى التى يقررها الدكتور أحمد كمال أبو المجد فى رؤيته «الإسلامية المعاصرة» ومحمد سليم العوا فى دراسته عن النظام السياسى للدولة الإسلامية.

تبرير الدين للاستبداد

ولكن المشكلة أنه إذا كان فهم هؤلاء الإسلاميين المجددين للنصوص الشرعية قد سمح لهم بهذا الموقف المتقدم الرشيد من قضية الديموقراطية فإن فهماً آخر للنصوص قد سمح لأنظمة سياسية حاكمة أن تمارس وعلى مشهد من الجميع وفى حماية النصوص أيضاً أبشع صور وأد الديموقراطية وانتهاك حقوق الإنسان.

ونعود فى هذا الصدد إلى التقرير الذى أشرنا إليه آنفاً لمركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان بجنيف لنجده يكرر الإشارة إلى أوضاع حقوق الإنسان فى إيران وأفغانستان[٢] حقيقة أن هناك دولاً أخرى (علمانية) غارقة حتى أذنيها فى انتهاك حقوق الإنسان ولكن هذه الدول لا توجد على مقاومة طغيانها أى محاذير دينية فى حين أن معارضة النظم الأولى تدخل صاحبها فى باب الكفر والزندقة.

ورغم الاجتهاد المنسوب للأصوليين المجددين فى مسأل الديموقراطية فإن ثمة اجتهاداً لأصوليين مجددين أيضاً (ولكن فى الاتجاه المعاكس) يعتبرون الديموقراطية نبتاً خبيثاً لمجتمعات الغرب الكافرة. ومن هؤلاء المفكر الإسلامى السودانى الدكتور حسن الترابى. يقول الترابى فى تقييمه لمفهوم حقوق الإنسان والديموقراطية: «وقليل ما تجرى المقولات النظرية فى حقوق الإنسان التى يحاول بها بعض المسلمين أن يستدركوا أزمة الحرية والدولة المطلقة فهى استيراد غريب مؤسس على

---

(١) مقالة بجريدة الأهرام فى ١٢ / ١٠ / ١٩٩٣.

(٢) مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، سلسلة الدراسات فى حقوق الإنسان، رقم ٢، ص ١٠ وما بعدها.

الأصول العقائدية والحضارية... وتراهم كذلك يعتمدون مصطلح حقوق الإنسان مطلقاً غافلين عن نشأته في بيئة استبداد مطلق ومن مذهب اعتقاد بالإنسان المطلق الذى تحق له كل الحقوق دون الواجبات وتحل له متع الإباحية الشاملة ولا حجة عليه من رب معبود»[1]. ثم يجرد الترابى في بحث له عن الشورى والديموقراطية[2] المفهوم الأخير من كل عناصر المشاركة السياسية من الناحية العملية فيرى أنه من العيوب الديموقراطية أنها تمارس فى الغرب فى سياق حكم لا دينى فى حين أنه فى الإسلام لا مجال لحكم شعبى بمعزل عن الإيمان، فالسيادة فى الديموقراطية الغربية تستند فى النظرية الدستورية إلى الشعب بينما فى الإسلام لا تعنى سلطة الشعب المطلقة بل سلطة الشعب وفقاً للالتزام بالشريعة.

والترابى فى موقفه هذا من حقوق الإنسان التى يراها حقوقاً فى التحلل والإباحية ومن الديموقراطية التى يجب أن تكون مقيدة ومحكومة بمبادئ الشريعة إنما يعبر عن قطاع واسع من مفكرى التيار الإسلامى يقدم على أقل تقدير تبريرات الاستبداد السياسى مغلفة بعبارات رحيمة بحيث يسهل على الشعوب ازدرادها.

والسؤال الذى يقفز فوراً إلى أرض الواقع عند أول تطبيق عملى لهذه الصياغات النظرية هو: إذا كانت سيادة الشعب محكومة ومضبوطة بمبادئ الشريعة، وإذا كانت مبادئ وقواعد الشريعة على ما نعلم ويعلم ممثلو التيار الإسلامى أنفسهم مختلفة المضامين متعددة المعانى وفقاً لما يؤدى إليه اجتهاد كل مجتهد ألا يصبح ذلك القيد الدينى على الديموقراطية فى واقع الأمر ممارسة لاستبداد دينى من الحكام الذين برعوا فى التاريخ والحاضر فى إيجاد تبريرات لاستبدادهم من بطون كتب الشريعة ذاتها؟.

وإذا كانت الديموقراطية الإسلامية وفقاً لما يروج لها أنصارها محكومة بمبادئ الشريعة فإن فى نظريات فقهاء المسلمين تراثاً هائلاً من التبريرات الشرعية للاستبداد التى تصادر حق المواطنين فى المشاركة السياسية، مثلما فيها من تراث

(١) حسن الترابى، نظرات فى الفقه السياسى، ص ٣٠ - ٣١.
(٢) حسن الترابى، الشورى والديموقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربى، السنة الثامنة، العدد ٧٥، ص ١٣.

هائل أيضاً من تبرير مقاومة الظلم والاستبداد، هذا التراث الاستبدادى هو اليوم زاد الحكومات الإسلامية فى مصادرة حقوق الإنسان واستصدار الفتاوى بحرمة وكفر من ينادى «بالحقوق الشرعية». ففكرة «الشوكة» عند عدد من الفقهاء الأقدمين تعد أساساً لشرعية السلطة الأمر الذى ينافى مفهوم عقد البيعة بالإمامة الذى يبرزه الإسلاميون الديموقراطيون، فالشوكة هى القوة والمنعة ويلتزم المسلمون بالانصياع لصاحب الشوكة من الحكام ولو من غير بيعة. روى عن أحمد بن حنبل قوله: «من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمى أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه براً كان أو كافراً فهو أمير المؤمنين» وقال ابن جماعة قاضى القضاة بالقاهرة: «إن خلى الوقت عن إمام فتصدى له من ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح فى ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً». ويقول المالكية: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»[1].

وعلى أية حال، ومع كل التقدير لمفكرى الأصولية الجديدة لدورهم فى محاولة التوفيق بين النصوص وإشكاليات الواقع وأبرزها إشكاليات الديموقراطية وحقوق الإنسان، فإنهم ليسوا وحدهم على الساحة، بل لا نجاوز القول أنهم ليسوا الصوت الأعلى فيها بل ثمة جماعات إسلامية أكثر مباشرة وأكثر وضوحاً وأقل قدرة على الاجتهاد والتخريج ترتبط بالنص الفقهى ارتباطاً صريحاً لا حوارية فيه وتعلن بطريقة سافرة عداءها الكامل لأى حديث عن الديموقراطية وحقوق الإنسان بل ومبدأ المساواة أمام القانون ذاته. هذه الجماعات يمكن أن تندرج تحت فئة من فئتين رئيسيتين الأولى هى ما نسميه بالأصولية الفجة والثانية هى الأصولية المؤسسية. ويجمع هاتين الفئتين أنهما يغلبان النقل على العقل والنص على المصلحة وينطلقان سواء من نصوص معتمدة فى المصادر الشرعية الأولى أو فى أقوال الفقهاء أو منسوبة إليها دون نظر إلى مدى تلاؤم هذه النصوص مع الواقع الاجتماعى

(١) انظر فى معارضة هذه الأفكار، د. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، سابق الإشارة، ص ١١٦ وما بعدها.

المعاصر، فالفرضية الرئيسية عندهم أن النص هو المهيمن على الواقع والحاكم له في حين أنه لا تأثير للواقع على النص. وعلى حين لا يعبأ أصحاب الأصولية الفجة بالتمييز بين النصوص بحسب قطعية ثبوتها ودلالتها أو ظنيتها وما إذا كانت نصوصاً ذات حكم عام أو وقتي يستخدم أصحاب الأصولية المؤسسية مناهج الاستدلال الشرعي للانتقاء بين النصوص الفقهية والشرعية المختلفة.

ولنأخذ مثلاً برؤية أصحاب الأصولية الفجة (جماعة التكفير والهجرة) ويناظرها في المنهج الأصولي الفج والمباشر جماعات أخرى متعددة كجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية والجماعات الأخرى المنشقة عليها والمتفرعة منها. يتحدث شكري مصطفى عن ضمانات الجماعة المسلمة وهي في نظره كما يلي[1]:

(١) المنع من إظهار الشرك الظاهر كعبادة الأصنام أو الكواكب أو الموتى أو كفر ظاهر كسب الدين أو ارتداد كامل كالشيوعية والبهائية والماسونية.

(٢) المنع من الإصرار على المعصية أو ترويجها.

(٣) فرض تعلم الدين وتعليمه.

(٤) المنع من إنكار معلوم من الدين بالضرورة.

(٥) إيجاب الفرائض الظاهرة كالصلاة والزكاة والشهادة واستيفاؤها.

(٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما بين الأفراد.

(٧) الإشراف على تعظيم الله وحقه في صدور الناس.

(٨) تمييز المسلم عما عداه من رعايا الدولة غير المسلمين حتى يمكن التفريق بينهما بمجرد النظر.

(٩) توجيه الأمور كلها بكامل قوتها وبكامل هيئاتها وبشتى مؤسساتها للعمل في سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا.

هذا بالضبط هو البرنامج السياسي للحكم الذي تقدمه جماعات الإسلام السياسي الراديكالي أو ما نسميه بجماعات الأصولية الفجة. وهم يفصلون كل

(١) رجب مدكور، التكفير والهجرة وجهاً لوجه، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٥٣ وما بعدها.

بند من بنود هذا البرنامج ويؤيدونه بنص وفقاً للتفسير الذى يتبنونه له. فلنقارن إذاً هذه المبادئ بالمبادئ التى نص عليها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية وإعلان القضاء على التعصب الدينى عن حرية الرأى والتعبير والفكر وممارسة الشعائر الدينية والمساواة بين البشر بصرف النظر عن الدين أو الجنس أو المعتقد. ولنتأمل كيف أن هذا البرنامج والبرامج المماثلة معادية لحقوق الإنسان فى أبسط قيمها عندما يتحدث عن تمييز المسلم فى مظهره عمن عداه من رعايا الدولة غير المسلمين حتى يمكن التفريق بينهما بمجرد النظر. وأصحاب هذا النظر من الأصوليين المغالين المنغلقين لا يعون أنه إذا وجدت بعض هذه الممارسات التمييزية فى المظهر فى عهد الرسول فقد كان ذلك يرجع إلى أن المسلمين كانوا أقلية يراد لها الحفاظ على وحدتها وتميزها وهى فى حالة حرب مع أعدائها واستنفار فى مواجهتهم،أما الآن فإن الأخذ بهذه الممارسات من شأنه أن يصم المسلمين بأنهم أصحاب فكر يقوم على التمييز بين البشر بطريقة لا تختلف عن الدعوات الفاشية المعاصرة ودينهم من ذاك برىء. إن التنكر لتاريخية النصوص هو الذى أوجد تلك الهوة الساحقة بين أصحاب الأصولية الفجة وبين مقتضيات العصر ومبادئ حقوق الإنسان فيه فلو كانوا قد حذوا حذواً عمر بن الخطاب فى توزيع الغنائم وفى سهم المؤلفة قلوبهم وفى بعض مسائل الميراث من الإقرار وبنسبية قواعد التنظيم الاجتماعى لما وجد ذلك الاصطدام المصطنع بين النص وبين اعتبارات المصلحة والعدل فى التنظيم الاجتماعى.

ولم ينج الأصوليون المؤسسيون من صفة الدوجماطية التى ميزت أصحاب الأصولية الفجة، ونقصد بأولاء عدداً ممن ينتمون إلى المؤسسات الدينية الرسمية فى العالم العربى عندما يتعرضون بالبحث لقضايا حقوق الإنسان متخذين مرجعية لهم النصوص المنسوبة إلى فقهاء الشريعة الإسلامية الأقدمين. ولا أتحدث هنا عن رأى جمهور السلفيين فى القضايا المتعلقة بحقوق المرأة وولايتها العامة، وفى قتل من ينكر معلوماً من الدين بالضرورة لكونه مرتداً (راجع شهادة الشيخ محمد الغزالى فى قضية مقتل فرج فودة أمام محكمة أمن الدولة بالقاهرة) وفى غير ذلك من الأمور المعلومة للجميع ولكننى أتوقف هنا عند مثال رأى جمهور فقهاء المسلمين ومن تابعهم من الأصوليين المؤسسين فى مسألة حقوق غير المسلمين

فى المجتمع الإسلامى. فرغم أن الأصوليين المجددين فى حديثهم فى هذا الأمر يرددون عبارة أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا وأن الذمة عقد بين المسلمين وغير المسلمين يدفع به الآخرون الجزية ويقوم الأولون بالدفاع وبالتالى تسقط الجزية عند عموم واجب الدفاع (لاحظ الأخذ بمبدأ تاريخية النصوص) رغم ذلك فإن الفقه الإسلامى القديم ولاعتبارات الثقافة التاريخية ملىء بمظاهر التمييز بين المواطنين بسبب اختلاف الدين. ولما كان رجال المؤسسات الدينية الرسمية يلجئون عند عرض آرائهم وفتاويهم إلى استنباط الأحكام من أقوال الفقهاء الأقدمين دون نظرة نقدية اجتماعية فلنا أن نتوقع أن تأتى هذه الآراء والفتاوى مليئة بمظاهر التمييز بين المسلمين وغير المسلمين. ومن هذه المظاهر ما ذهب إليه أكثر الفقهاء من أنه لا يجوز أن يكون غير المسلم سلطاناً ولا أميراً ولا قاضياً على المسلمين: «لأنه لو جاز أن يكون غير المسلم سلطاناً أو قاضياً على المسلمين لشعر المسلم بقوته وسلطانه وعلو يده ونفوذ أمره عليه ولكانت له القوة من دونه، وهذا مناف لقوله تعالى: «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين»[1]. وقول الحنفية فى مشهور مذهبهم أنه لا تقبل شهادة غير المسلم على المسلم. وعلى ذلك أيضاً المالكية والحنابلة إلا عند الضرورة. واختلف الفقهاء فيما إذا قتل المسلم ذمياً عمداً هل يجب عليه القصاص أم لا كما اختلفوا فى وجوب الدية على المسلم إذا قتل ذمياً خطأ فمن قائل بعدم وجوبها ومن قائل بوجوبها كدية المسلم ومن قائل إنها نصف دية المسلم ومن قائل إنها ثلثها.

كل هذه الآراء واردة فى الفقه الإسلامى الذى يرجع إليه الأصوليون نقلاً عند بيان الحكم الشرعى فى العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وهى آراء محكومة بالسياق التاريخى الذى وردت فيه، فهل نأخذ بهذه النصوص نقلاً رغم تعارض بعضها مع مبادئ حقوق الإنسان أم نلتفت عنها عقلاً رغم شبهة إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة؟

هذا هو التحدى الرئيسى الذى يفرض نفسه عند بحث إشكالية العلاقة بين الأصولية وحقوق الإنسان وهو التحدى الذى لا نظن أنه سيجد حله فى المستقبل

(١) د. بدران أبو العنين بدران، العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، ١٩٨٤، ص ١٩٤.

القريب. وعوامل تعقد إشكالية التعارض بين الأصولية والمبادئ الواردة بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان كثيرة أهمها أن الأصوليين على اختلاف فئاتهم ينطلقون من النص الثابت للحكم على الواقع المتغير. والاختلاف بينهم فى ذلك اختلاف جزئى فى المنهج. فعلى حين تأخذ الأصولية الفجة بالنقل فقط دون العقل وتغلب الثوابت على المتغيرات ولا تميز فى المنقول بين منقول يعد تشريعاً وآخر لا يعد تشريعاً وبين منقول معقول وآخر غير معقول، يقيم الأصوليون المجددون نوعاً من الموازنة بين النقل والعقل ولكن هذه الموازنة تصطدم مع الواقع أحياناً ولا تنجح دائماً فى إزالة التعارضات بين النص ومبادئ حقوق الإنسان الدولية. فى حين يقتصر الجهد العقلى للأصولية المؤسسية على الانتقاء بين أقوال الفقهاء الأقدمين مع ما فى كثير من هذه الأقوال والآراء من تعارض صارخ مع مبادئ حقوق الإنسان وقضايا العصر.

ومع كل هذا الجهد التوفيقى الذى يقوم به فريق من الأصوليين المجددين والعقلانيين، تبقى مناطق للتعارض بين الأصولية ومبادئ حقوق الإنسان الدولية تستعصى على كل تجديد جزئى فى إطار المناهج النقلية منها مسألة العقوبات البدنية، ومسألة إزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة، ومسألة حرية الاعتقاد، ومسألة قضية حقوق الأقليات غير الإسلامية. ذلك هو الحد الأدنى من مناطق الاختلاف فهل من سبيل إلى حل تناقضاته مع الالتزام بالمنهج الأصولى؟ أم أن التجديد فى ذات المنهج أصبح قضية مطروحة على الأصوليين أنفسهم. ونحن لا نتوقع كثيراً فى شأن التجديد هذا من رجال الأصولية المؤسسية، لأننا ندرك صحة ما يردده عدد من فلاسفة القانون أن تقاليد المهنة القانونية كثيراً ما تكون حائلاً دون إحداث التطور القانونى ودافعاً إلى إكساب هذا النظام طابعاً محافظاً، بحيث تتراكم مصالح ثقافية وغير ثقافية لرجال القانون التقليدى فى مقاومة أى تجديد فى المنهج والأطروحات المستقرة. وبالطبع فإن هذا يصدق على رجال القانون المدنيين ومن باب أولى على رجال القانون الدينى.

فهل من سبيل للخروج من هذه الإشكاليات المتشابكة إلا بحركة لإحياء العقل العربى والإسلامى؟



الفصل العشرون

القانون الدولى الإنسانى والقانون الدولى لحقوق الإنسان

«جوانب الوحدة والتميز»

20

ليست هذه الدراسة بحثاً فى فقه
القانون الدولى، وإنما هى محاولة لرصد العلاقة بين فرعين حديثين من
فروع هذا القانون وهما القانون الدولى الإنسانى الذى يعنى بحماية حقوق
الإنسان فى النزاعات المسلحة، والقانون الدولى لحقوق الإنسان الذى يحمى
حقوق الإنسان بصفة عامة فى وقت السلم ووقت الحرب. فعلى حين يبدو
الأخير قانوناً عاماً شاملاً لكافة أنواع الحقوق فى كافة الظروف، يبدو القانون
الأول قانوناً خاصاً يسبغ الحماية على أنواع محددة من الحقوق فى ظرف
استثنائى خاص هو ظرف النزاع المسلح.

مع ذلك فإن القواعد المكتوبة للقانون الدولى الإنسانى هى أقدم وأسبق فى الظهور من قواعد القانون الدولى لحقوق الإنسان. ومن الناحية الموضوعية فرغم وجود مساحة مشتركة من الحقوق التى ينظمها كل من القانونين، إلا أن كلاً منها يستأثر بمجال قاعدى خاص به. وهذا ما يجعل فحص العلاقة بينهما أمراً ذا أهمية أكاديمية وعملية، وهو بحث أدخل فى فلسفة القانون منه فى فقه القانون الدولى مادام يقع على الحدود بين نظامين قانونيين.

المصادر وموضوع الحماية فى كلا القانونين:

القانون الدولى الإنسانى هو مجموعة المبادئ والقواعد المتفق عليها دولياً والتى تهدف إلى الحد من استخدام العنف فى وقت النزاعات المسلحة عن طريق حماية

(*) بحث قُدم إلى مؤتمر القانون الدولى الإنسانى الذى نظمته وزارة العدل المصرية بالتعاون مع اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ١٩٩٩.

الأفراد المشتركين فى العمليات الحربية أو الذين توقفوا عن المشاركة فيها، والجرحى والمصابين والأسرى والمدنيين، وكذلك عن طريق جعل العنف فى المعارك العسكرية مقتصراً على تلك الأعمال الضرورية لتحقيق الهدف العسكرى[١].

ووفقاً لهذا التعريف تتمثل مصادر القانون الدولى الإنسانى فى أنواع ثلاثة من المصادر كما يلى:

أولاً: اتفاقات جنيف الأربعة لعام ١٩٤٩ والبروتوكولان الملحقان بها العام ١٩٧٧. وهى الاتفاقات التى وضعت تحت رعاية اللجنة الدولية للصليب الأحمر وكانت نتيجة جهود متواصلة من اللجنة المذكورة لتطوير قواعد القانون الإنسانى السابقة عليها، هذه الجهود التى أسفرت عن صياغة وتبنى الاتفاقيات الأربع التالية:

(١) UNOHCHR, Fact Sheet 13. International Humanitarian Law and Human Rights.

الاتفاقية الأولى: اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة فى الميدان المؤرخة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩.

الاتفاقية الثانية: اتفاقية جنيف لتحسين حال الجرحى والمرضى والغرقى من القوات المسلحة فى البحار المؤرخة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩.

الاتفاقية الثالثة: اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب المؤرخة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩.

الاتفاقية الرابعة: اتفاقية جنيف بشأن حماية الأشخاص المدنيين فى وقت الحرب المؤرخة فى ١٢ أغسطس ١٩٤٩.

ثانياً: قانون لاهاى ويتمثل فى الاتفاقات التى أسفرت عنها نتائج مؤتمرات الصلح التى عقدت فى هولندا عامى ١٨٩٩، ١٩٠٧ والتى ركزت أساساً على الوسائل المسموح بها أثناء العمليات الحربية.

ثالثاً: الجهود المستمرة لمنظمة الأمم لتأمين احترام حقوق الإنسان فى أوقات النزاعات المسلحة والحد من استخدام بعض الأسلحة ذات طابع الإبادة الجماعى.

أما القانون الدولى لحقوق الإنسان فيتمثل فى مجموعة القواعد والمبادئ المنصوص عليها فى عدد من الإعلانات والمعاهدات الدولية والتى تؤمن حقوق وحريات الأفراد والشعوب فى مواجهة الدولة أساساً. وهى حقوق لصيقة بالإنسان وغير قابلة للتنازل عنها، وتلزم الدولة بحمايتها من الاعتداء أو الانتهاك. وترجع مبادئ حقوق الإنسان إلى الوراء كثيراً فيما قبل إنشاء منظمة الأمم المتحدة حيث نص على هذه الحقوق فى كثير من الإعلانات الوطنية بل والدساتير الوطنية أيضاً. وترتد بجذورها كذلك إلى كثير من الثقافات الوطنية متمثلة فى التراث الدينى والأخلاقى للشعوب. ولكن هذه الحقوق لم تكتسب طابعاً قانونياً إلزامياً دولياً يلقى التزامات على الدول أعضاء الجماعة الدولية ويحملها المسئولية الدولية فى حالة المخالفة إلا بعد الحرب العالمية الثانية وتحديداً بعد إنشاء منظمة الأمم المتحدة، حيث احتلت مسألة حقوق الإنسان مكاناً ملحوظاً فى ميثاق المنظمة، ثم تتابع الأمر بصدور عدد من المواثيق الدولية سواء ذات الطابع الأدبى مثل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ١٩٤٩، أو ذات الطابع القانونى الإلزامى التعاقدى مثل الاتفاقات

والعهود الدولية التى صدرت عن منظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الإقليمية الأخرى وضمت عديداً من الدول الأطراف.

لقد أدت نشأة وتنامى القانون الدولى لحقوق الإنسان شأنه فى ذلك شأن القانون الدولى الإنسانى إلى أن مجالات حماية حقوق الإنسان سواء وقت السلم أو وقت الحرب قد خرجت بشكل أو بآخر من دائرة المسائل الواقعة فى إطار سيادة الدول لتصبح شأناً دولياً يلقى التزامات ويرتب المسئولية على عاتق الدول أعضاء المجتمع الدولى.

كما اتسعت اتساعاً كبيراً دائرة الحقوق التى يشملها القانون الدولى لحقوق الإنسان بالحماية والتنظيم. لقد كان الأمر فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وفى العهدين الدوليين اللاحقين مقتصراً على فئة الحقوق المدنية والسياسية من ناحية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من ناحية ثانية. ففضلاً عن التوسع فى التنظيم القانونى الدولى لهاتين الفئتين التقليديتين من الحقوق عن طريق المزيد من الإعلانات والاتفاقات التى تضفى مزيداً من الحماية الموضوعية والإجرائية على حقوق بعينها، فإن هناك فئات جديدة من الحقوق قد ظهرت مثل الحقوق الجماعية كالحق فى البيئة والحق فى التنمية وحقوق الشعوب كالحق فى تقرير المصير وحقوق الأقليات وغيرها. وبالإضافة إلى ذلك فإن الآليات الإجرائية للحماية قد تطورت بدورها بإلقاء التزامات على الدول بتقديم تقارير دورية عن مدى احترامها للاتفاقات، أو بالنص على حق الأفراد فى طلب الحماية المباشرة ضد انتهاكات حقوق الإنسان التى تمارسها دولهم، أو بتوفير الوسائل القضائية والرقابية التى ترصد الانتهاكات وتحققها، وأخيراً بالاعتراف المتزايد بما يسمى بحق الدول والمنظمات فى التدخل فى شئون دولة أخرى لحماية حقوق الإنسان دون اكتراث بمبدأ السيادة الوطنية وهذا ما سمى بحق التدخل الإنسانى.

ودون الدخول فى تفصيلات كثيرة قد تخرج عن إطار هذه الورقة، يذهب جانب كبير من الفقه إلى تقسيم مجالات الحقوق المشمولة بحماية القانون الدولى لحقوق الإنسان إلى المجالات التالية:

الحق فى السلامة الجسمية وتشمل الحق فى الحياة والحرية والأمن والحماية ضد

التعذيب وحرية الانتقال واللجوء، والحق فى المستوى اللائق للمعيشة، والحق فى الصحة، والحق فى الأسرة والزواج، والحق فى العمل، والحق فى التأمين الاجتماعى، والحق فى التعليم، والتدريب، وحق الملكية، والحق فى الحماية القانونية مثل التمتع بالجنسية ومبدأ المساواة أمام القانون وحق المحاكمة العادلة وحقوق المتهمين والمذنبين وغير ذلك، والحق فى الحماية العقلية والأخلاقية، والحقوق السياسية والديموقراطية، والحقوق الجماعية مثل حق تقرير المصير والتحرر والحق فى التنمية والحق فى البيئة وحقوق الأقليات[١].

تلك هى الحقوق التى يكفلها القانون الدولى لحقوق الإنسان الذى يطبق كقاعدة عامة وقت السلم، وإن كان هناك تفصيل فى نفاذه وقت الحرب. ما هى إذن طائفة الحقوق التى يكفلها القانون الدولى الإنسانى الذى يهدف إلى تأمين حقوق بعينها وقت الحرب؟ وهل ثمة تداخل بين كلا النوعين من الحقوق؟.

هناك أحكام مشتركة فى اتفاقيات جنيف الأربع تنقسم إلى أحكام عامة مجمعة فى مطلع كل اتفاقية تعالج مسائل احترام الاتفاقيات وتطبيقها فى حالة الحرب الدولية والاحتلال والحرب الأهلية وأحكام أخرى متعلقة بمدة التطبيق والاتفاقيات الأخرى التى يجوز للأطراف إبرامها والطبيعة الآمرة للحقوق ودور الدول الحامية واللجنة الدولية للصليب الأحمر والتوفيق فى حالة الخلافات هذا بالإضافة إلى أحكام فى كل اتفاقية تتعلق بوقف الانتهاكات والعقوبات الجزائية عليها.

أما من ناحية الحقوق الموضوعية التى تضمنتها اتفاقيات جنيف الأربع، فإن أحكام الاتفاقية الأولى تتعلق بتحسين حالة الجرحى والمرضى بالقوات المسلحة فى الميدان وهى تهدف إلى حماية الحق فى الحياة للفئات المحمية فضلاً عن حقهم فى سلامة أجسامهم ضد التعذيب والإهمال الصحى العمدى (م ١٢). أما الاتفاقية الثانية فهى تسبغ نفس الحماية على الجرحى والمرضى والغرقى فى الحرب البحرية، ولهذا يمكن القول أيضاً إنها تهدف إلى حماية حق الحياة والحق فى السلامة الجسمية للأشخاص المشمولين بحمايتها. والاتفاقية الثالثة تتعلق بحماية الأسرى

(١) Paul Sieghart, The International Law of Human Rights, Clarendon Press, 1985, pp. 125-337

وهى تهدف إلى ضمان حد أدنى من المعاملة الإنسانية الكريمة لأسرى الحرب وهى فى سبيل ذلك تقرر مجموعة من الحقوق للأسرى منذ بدء وقوعهم فى الأسر بدءاً من ضمانات الاستجواب ومصير متعلقاتهم الشخصية والإجلاء والنقل، وظروف حياتهم فى المعسكرات أو فى حالة نقلهم من حيث أماكن الاعتقال وأساليبه والمأوى والغذاء والملبس والشروط الصحية والرعاية الطبية والحقوق والحريات الدينية والفكرية وعمل الأسرى ومواردهم المالية ومراسلاتهم ومواد الإغاثة التى ترد إليهم، والعلاقة بين الأسرى والسلطات التى تعتقلهم فيما يتعلق بالشكاوى وممثلى الأسرى والعقوبات الجزائية. هذا بالإضافة إلى كثير من الأحكام الهامة عن الأساليب المختلفة التى ينتهى بها الأسر، والهيئات التى تعاون الأسرى وأحكام متنوعة هامة أخرى. وتتعلق الاتفاقية الرابعة بحقوق المدنيين فى وقت الحرب. وإذا كانت الاتفاقيات الثلاث السابقة ترمى إلى توفير حماية خاصة ذات موضوع خاص وظروف خاصة هى ظروف الحرب، فإن الاتفاقية الرابعة هى أقرب هذه الاتفاقيات من حيث موضوع الحماية المقررة فيها للقانون الدولى لحقوق الإنسان. إنها ببساطة اتفاقية تحمى حقوق الإنسان للسكان المدنيين فى وقت الحرب والاحتلال. وعلى سبيل المثال تحظر هذه الاتفاقية الأعمال التالية: الاعتداء على الحياة والسلامة البدنية ولاسيما التعذيب والتشويه والمعاملة القاسية، وأخذ الرهائن، النفى والإبعاد، الاعتداء على الكرامة الشخصية وعلى الأخص المعاملة المهينة والحاطة بالكرامة والمعاملة التمييزية على أساس الاختلافات فى العنصر واللون أو الجنسية أو الدين أو المعتقدات أو الجنس أو المولد أو الثروة، إصدار الأحكام وتنفيذ العقوبات دون حكم سابق تصدره محكمة مشكلة تشكيلاً قانونياً وتكفل الضمانات القضائية اللازمة فى نظر الشعوب المتمدينة، تغيير الطبيعة الديموجرافية لسكان الأرض المحتلة وغير ذلك من الحقوق[1].

هناك إذن وحدة فى الهدف بين المواثيق الدولية لحقوق الإنسان واتفاقيات

---

(١) راجع الملاحظات التمهيدية على اتفاقات جنيف. منشورات الصليب الأحمر الدولى الطبعة الرابعة.

جنيف الأربع لسنة ١٩٤٩ وهى تأمين احترام مختلف حقوق الإنسان وحرياته، وإن تميزت الاتفاقيات الأخيرة بأنها تعمل على تأمين هذه الحقوق فى ظروف خاصة هى ظروف النزاعات المسلحة. وقد أدى هذا التميز فى ظروف الحماية إلى أن اتفاقيات جنيف الأربع قد شملت بحمايتها فئات لم تكن محل اهتمام القانون الدولى التقليدى لحقوق الإنسان كالجرحى والغرقى والأسرى وإنما قررت لهذه الفئات الخاصة حقوقاً خاصة متميزة عن المجال العام لحماية حقوق الإنسان نظراً لطبيعة تلك الظروف الاستثنائية التى تحيط بها.

نطاق الحماية ومداها: (مبدأ عدم جواز التحلل فى الظروف الاستثنائية من الالتزام باحترام حقوق الإنسان الأساسية).

هذا التداخل من ناحية والتميز من ناحية أخرى بين القانون الدولى الإنسانى والقانون الدولى لحقوق الإنسان يطرح مجموعة من الأسئلة حول نطاق الحماية ومداها.

لقد أقرت المادة الرابعة من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية وكذلك العهد الدولى للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حق الدول فى التحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان فى أوقات الطوارئ العامة التى تهدد حياة الأمة وفقاً للشروط والأوضاع التى حددتها المادة المذكورة. والسؤال الآن هل يعتبر دخول الدولة فى حالة نزاع مسلح خارجى أو داخلى من قبيل حالة الطوارئ العامة التى تجيز للدولة التحلل من التزاماتها بمقتضى العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولى للحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية؟ الإجابة على ذلك بالإيجاب رغم عدم نص العهدين على حالة الحرب صراحة كظرف استثنائى كما هو الحال فى الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان (م ٥ / ١) والاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان (م ٢٧ / ١). فقد تحدثت الاتفاقية الأولى عن حالة الحرب أو الخطر العام الذى يهدد حياة الأمة، وتحدثت الاتفاقية الثانية عن زمن الحرب أو الخطر العام أو أى طوارئ أخرى. واعتبار حالة الحرب ظرفاً استثنائياً يجيز التحلل من التزامات الدول بمقتضى العهدين. ويستفاد هذا من مراجعة الأعمال التحضيرية للمادة الرابعة للعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية حيث

كان المشروع المقترح لها أثناء إعداد الاتفاقية يتضمن حالة الحرب، إلا أنه رؤى عند إعداد الصياغة النهائية للنص حذف هذه الإشارة الصريحة للحرب من تلك المادة «وذلك على سند من أن حالة الحرب أو النزاع المسلح ـ وإن كانت تعد من الناحيتين الواقعية والفنية داخلة فى مفهوم الظروف الاستثنائية أو حالات الطوارئ العامة ـ فإنه سيكون من غير الملائم تضمين العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية تلك الإشارة الصريحة للحرب فى الوقت الذى يقضى فيه ميثاق الأمم المتحدة بتحريم الحروب بل وبتحريم أى استخدام للقوة العسكرية أو حتى مجرد التهديد باستخدامها»(١).

قيود على حق التحلل

أولاً: الحقوق ذات الحصانة:

ومع ذلك فثمة شروط تستفاد من صلب المادة الرابعة تقيد حق الدولة فى التحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان فى أحوال الحرب والطوارئ، وهى تضع قيوداً إجرائية وموضوعية على سلطة التحلل هذه(٢) لن نعرض لها تفصيلاً لخروجها عن موضوع هذه الدراسة. وإنما نتوقف عند شرطين هامين من هذه الشروط هما عدم جواز التحلل من طائفة محددة من الحقوق محددة بعينها وتلتزم الدولة بعدم انتهاكها حتى ولو أعلنت حالة الطوارئ أو الحرب، وعدم جواز الإخلال بالالتزامات الدولية الأخرى التى تتحملها الدولة.

المبدأ الأول يطلق عليه فى فقه حقوق الإنسان «مبدأ عدم جواز المساس بالحقوق والحريات ذوات الحصانة»(٣). وهذه الحقوق التى لا يجوز المساس بها حتى فى حالة الطوارئ أو الحرب هى كما يلى:

الحق فى الحياة، حظر أعمال التعذيب والعقوبات اللاإنسانية أو المهينة، عدم جواز تطبيق القوانين الجنائية بأثر رجعى، تحريم الرق والعبودية وأعمال السخرة،

---

(١) راجع، د. سعيد فهيم خليل، الحماية الدولية لحقوق الإنسان فى الظروف الاستثنائية، أميديست. السلسلة القانونية. رقم ٢ لسنة ١٩٩٨، ص ٥٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٩٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، ص ١٣٠.

حظر إخضاع أى إنسان دون رضائه الحر للتجارب الطبية أو العلمية، عدم جواز سجن الشخص بسبب عدم قدرته على الوفاء بالتزامه التعاقدى، حرية الفكر والضمير والمعتقد الدينى.

أما الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان فقد أضافت إلى هذه الحقوق ذوات الحصانة حقوقاً أخرى لا يجوز المساس بها فى الظروف الاستثنائية. وهى الحق فى الاسم وحقوق الأسرة وحقوق الطفل، والحق فى الجنسية والحقوق السياسية.

ولا شك أن كل توسع فى قائمة حقوق الإنسان التى لا يجوز المساس بها فى الظروف الاستثنائية وفى حالة الحرب خصوصاً هو توسع محمود. وتبدو أهمية هذا التوسع فى أن هناك حقوقاً أخرى خارج نطاق حقوق الإنسان التقليدية المنصوص عليها فى الإعلان العالمى وفى العهدين الدوليين أصبحت تحظى باهتمام كبير من المجتمع الدولى بما لا يقل عن الحقوق الأولى، الأمر الذى يحسن معه إدراجها فى الحقوق ذات الحصانة التى يمتنع على الدول المساس بها فى الظروف الاستثنائية وظروف الحرب. ولعل أظهر هذه الحقوق الحق فى بيئة نظيفة والحق فى التنمية وحقوق الطفل والأسرة وحقوق الأقليات. ولا يخفى ما أسفرت عنه الحروب الحديثة فى البلقان والخليج على سبيل المثال من تدمير للبيئة المحيطة وللبنية الأساسية التى تقوم عليها أى تنمية اقتصادية أو اجتماعية. أما المعاناة التى يعانيها أفراد الفئات الضعيفة كالأطفال والنساء فقد أصبحت قاسماً مشتركاً للحروب الداخلية والخارجية على السواء مما يبين بوضوح الفواجع الإنسانية المترتبة على هذه الحروب(1). وتحفل تقارير المنظمات غير الحكومية وتقارير المراقبين الخاصين للأمم المتحدة بأمثلة مروعة على انتهاكات حقوق الأطفال والنساء والحق فى بيئة نظيفة وتدمير البنية الاقتصادية الأساسية فى حروب البلقان والصومال والخليج والصراعات الداخلية المسلحة فى السودان(2).

---

(1) راجع على سبيل المثال التقرير التالى بالغ الأهمية الذى يرصد أثر المنازعات المسلحة على حقوق الطفل: Carrolyn Hamilton & Tabatha El Jaj, Armed Conflicts: The Protection of Children Rights. University of Essex, Online Publications.

(2) وهذ اما جعل الدعوة إلى التوسع فى هذه الحقوق تتردد بقوة. فنادى البعض بإضافة النص على عدم جواز المساس بالحد الأدنى من الضمانات القضائية اللازمة لحماية الأفراد فى أحوال اقبض الاعتقال بالطريق الإدارى. واقترحت اللجنة الدولية للحقوقيين إضافة النص على عدم جواز =

ثانياً: احترام الالتزامات الدولية الأخرى وأظهرها التزامات الدولة بمقتضى القانون الدولى الإنسانى:

أما المبدأ الثانى الذى يقيد حق الدول فى التحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان فى حالة الحرب، وهو المبدأ الذى يكتسب أهمية خاصة فى دراستنا هذه، فهو مبدأ عدم جواز إخلال الدولة فى تحللها من التزاماتها بمقتضى العهدين الدوليين بالتزامات دولية أخرى. ولعل أظهر هذه الالتزامات التى لا يجوز الإخلال بها هى التزمات الدولة المقررة باتفاقيات جنيف الأربع حول القانون الإنسانى فى وقت النزاعات المسلحة. بمعنى أن الدولة الطرف فى أى من العهدين الدوليين وفى اتفاقيات جنيف لا تستطيع التحلل من التزاماتها بمقتضى تلك الاتفاقيات (اتفاقيات جنيف) استناداً إلى المادة الرابعة من العهدين إذا قام بها ظرف من الظروف الاستثنائية بما فى ذلك حالة الحرب.

ويؤكد ذلك ما تذهب إليه المادة الثانية المشتركة بقولها «علاوة على الأحكام التى تسرى وقت السلم، تنطبق أحكام هذه الاتفاقية فى حالة الحرب المعلنة أو أى اشتباك مسلح آخر ينشب بين طرفين أو أكثر من الأطراف السامية المتعاقدة، حتى ولو لم يعترف أحدهما بحالة الحرب........».

أى أن الدولة فى حالة حرب تلتزم بعدم المساس بالحقوق ذوات الحصانة التى تحدثنا عنها آنفاً بالإضافة إلى التزاماتها بمقتضى اتفاقات جنيف حول القانون الدولى الإنسانى.

وحقوق الإنسان المحمية بواسطة اتفاقيات جنيف لسنة ١٩٤٩ تتجاوز كثيراً الحقوق ذوات الحصانة التى لا يجوز المساس بها فى الظروف الاستثنائية المنصوص عليها فى المادة الرابعة من العهد الدولى للحقوق المدنية. ففضلاً عن تحريم الاعتداء التعسفى على الحق فى الحياة، أو على الحق فى السلامة، هناك فى اتفاقيات جنيف طائفة أخرى من الحقوق والضمانات القضائية توفر للإنسان حماية فى أحوال

= المساس بحقوق الأقليات وتحريم الإعلام المروج للحرب أو لإذكاء روح العداءات بين الجماعات على أساس الجنس أو الدين. هذا بالإضافة إلى حقوق الأسرة والطفل. راجع بالتفصيل، د. سعيد فهيم خليل، المرجع السابق، ص ص: ١٤١ - ١٤٢.

القبض والاعتقال والمحاكمة الجنائية، بالإضافة إلى حماية الأموال والممتلكات. وفضلاً عن ذلك فإن المادة الثالثة المشتركة من اتفاقيات جنيف تلزم الدول الأطراف فى أثناء النزاعات المسلحة غير الدولية أن تراعى كحد أدنى فى شأن الأشخاص الذين ليس لهم دور إيجابى فى الأعمال العدائية بمعاملتهم فى جميع الأحوال معاملة إنسانية دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الدين أو الجنس أو النسب أو غير ذلك. كما أنه يحظر على تلك الدول فى شأن هؤلاء الأشخاص ارتكاب الأعمال الآتية فى أى وقت أو أى مكان (١) أعمال العنف والقتل والتشويه أو أعمال التعذيب والمعاملات القاسية، (٢) أخذ الرهائن، (٣) الاعتداء على الكرامة الشخصية أو المعاملة المهينة، (٤) إصدار الأحكام أو تنفيذ العقوبات دون محاكمة سابقة أمام محكمة مشكلة طبقاً للقانون، ومكفول أمامها جميع الضمانات القضائية المتعارف عليها فى النظم القانونية المتمدنة.

والخلاصة أنه إذا كان للدول الأطراف فى العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية أن تتحلل من التزاماتها باحترام حقوق الإنسان فى أوقات الطوارئ ومنها حالة النزاع المسلح وفقاً للشروط والأوضاع المنصوص عليها فى المادة الرابعة من هذا العهد، فإنه ليس لها فى جميع الأحوال أن تتحلل من الالتزام ببعض الحقوق المنصوص عليها فى هذا العهد والمذكورة آنفاً والتى تدعو مع الفقه إلى تطويرها والتوسع فيها، وليس لها أن تتحلل من التزاماتها الدولية الأخرى ومنها التزاماتها بمقتضى القانون الدولى الإنسانى.

الطبيعة الشاملة لأحكام القانون الدولى الإنسانى

ولا يرد على الحماية المقررة بمقتضى اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ القيد الوارد فى المادة ٤ من العهدين الدوليين من الترخيص لدول الأعضاء بالتحلل من التزاماتها. إذ إن أحكام القانون الدولى الإنسانى قد شرعت لتأمين حقوق الإنسان خلال أقسى هذه الظروف وهو ظرف النزاع المسلح. وبالتالى لا يتصور بداهة أن يكون هذا الظرف قيداً على احترام هذه الحقوق. وهذا ما يجعل الحماية الواردة فى القانون الدولى الإنسانى أكثر شمولاً واطراداً فى التطبيق من الحماية التى يوفرها القانون الدولى لحقوق الإنسان. ولهذا يرصد الفقه عن حق «أهمية الدور الذى

تنهض به أحكام القانون الدولى الإنسانى فى رفع مستوى الحماية الدولية لحقوق الإنسان فى حالات الطوارئ المعلنة بسبب النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، وذلك فى الوقت الذى يمكن أن تعلق فيه وفى المقابل الحماية الدولية التى توفرها أحكام القانون الدولى لحقوق الإنسان فى تلك الظروف، كنتيجة لاستخدام رخصة التحلل التى تجيز للدول وقف تعطيل كثير من أحكام ذلك القانون(١).

اتساع نطاق القانون الدولى لحقوق الإنسان ليشمل النزاعات المسلحة (تعاظم دور الأمم المتحدة)

كان القانون الدولى الإنسانى الذى ينظم حقوق الإنسان فى زمن النزاعات المسلحة ينظر إليه تقليدياً على أنه فرع مستقل للقانون الدولى يقف خارج نطاق القانون الدولى لحقوق الإنسان موازياً له وليس مندمجاً. وفى هذا السياق فإن لجنة القانون الدولى بالأمم المتحدة قررت فى سنة ١٩٤٩ عدم وضع قانون النزاعات المسلحة على جدول أعمالها لأن اهتمام الأمم المتحدة بهذا الفرع من القانون الدولى قد ينظر إليه على أنه «يعكس عدم الثقة فى قدرة الأمم المتحدة على حفظ السلم والأمن الدوليين» وهى إحدى المهام الرئيسية التى ألقاها الميثاق على عاتقها.

ومع ذلك فإن هذه النظرة قد أخذت تتلاشى تدريجياً لصالح اندماج قواعد القانون الدولى الإنسانى فى القانون الدولى لحقوق الإنسان عن طريق الجهود المكثفة والمستمرة للأمم المتحدة فى تأمين حقوق الإنسان فى وقت النزاعات المسلحة وفى حظر وتحريم وتقييد استعمال الأسلحة الكيماوية والميكروبية وغيرها من أسلحة الدمار الشامل.

ومن ناحية أخرى فقد تأثر القانون الدولى الإنسانى بقوة تطور الحماية القانونية الدولية لحقوق الإنسان بعد الحرب العالمية الثانية. إذ إن توالى صدور وإبرام مواثيق واتفاقات حقوق الإنسان أكد فكرة أن كل شخص يتمتع بحقوق أساسية غير قابلة للمساس سواء فى زمن السلم أو زمن الحرب. وما فكرة حقوق

(١) المرجع السابق ص ص ١٧٦ - ١٧٧.

الإنسان ذوات الحصانة التى أسلفنا الحديث عنها إلا خير دليل على ذلك.

وقد تتابع دور الأمم المتحدة وأجهزتها فى حماية حقوق الإنسان فى زمن النزاعات المسلحة. فاتخذت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات قرارها رقم ١٩٨٩ / ٢٤ أدانت فيه افتقاد احترام القانون الدولى الإنسانى وقانون حقوق الإنسان فى النزاعات المسلحة. وفى الجلسة رقم ٤٦ اتخذت اللجنة أيضاً قرارها رقم ١٩٩٠ / ٦٠ اعترفت فيه بالدور الحيوى للجنة الدولية للصليب الأحمر فى نشر مبادئ القانون الدولى الإنسانى ودعت الدول إلى تدريس مبادئ القانون الدولى الإنسانى والقانون الدولى لحقوق الإنسان لقوات الأمن والقوات المسلحة والموظفين المسئولين عن إنفاذ القوانين. وفى سنة ١٩٦٧ اتخذ مجلس الأمن قراره رقم ٢٣٧ الذى أكد فيه أن حقوق الإنسان يجب ن تحترم بواسطة كافة أطراف النزاع المسلح، وأن على الدول أن توفى بالتزاماتها وفقاً لاتفاقيات جنيف. وقد رحبت الجمعية العامة بذلك فى قرارها رقم ٢٢٥٢.

وقد أكد كل من مؤتمر طهران عام ١٩٦٨ ومؤتمر فيينا عام ١٩٩٣ على ضرورة احترام حقوق الإنسان فى النزاعات المسلحة.

واتخذت الجمعية العامة قراراً برقم ٢٤٤٤ كلفت فيه الأمين العام بعد التشاور مع اللجنة الدولية للصليب الأحمر بأن يلفت انتباه الدول الأعضاء إلى المبادئ الموجودة فى القانون الدولى الإنسانى وحثها على تبنى قواعد جديدة لكى تضمن أن المدنيين والمحاربين يتمتعون بالحماية طبقاً لمبادئ قانون الأمم المستمدة من الأعراف السائدة بين الشعوب المتمدنة ومن قوانين الإنسانية ومبادئ الضمير. وفى ذات القرار أكدت الجمعية العامة على قرارات المؤتمر الثانى عشر للصليب الأحمر الدولى الذى وضع أساس السلوك فى النزاعات المسلحة وفقاً للمبادئ التالية:

ـ أن حق أطراف النزاع المسلح بإلحاق الأذى بالعدو ليس حقاً مطلقاً بل يجب أن يتقيد بالهدف من العمليات العسكرية.

ـ أنه من المحظور الهجوم على المدنيين باعتبارهم هدفاً مستقلاً.

ـ أن كل الجهود يجب أن تبذل لتجنيب المدنيين ويلات الحرب.

كما أسهمت تقارير الأمين العام للأمم المحدة فى لفت انتباه المجتمع الدولى إلى

ضرورة احترام حقوق الإنسان فى وقت النزاعات المسلحة. ففى سنة ١٩٦٩ قدم الأمين العام تقريره إلى الجمعية العامة حول «حقوق الإنسان فى النزاعات المسلحة». وقد طلبت الجمعية العامة من الأمين العام أن يتابع على وجه الخصوص مسألة احترام حقوق الإنسان للمدنيين والمقاتلين من أجل تحرير أنفسهم من الاستعمار. وفى تقريره سنة ١٩٧٠ تعرض الأمين العام لمسألة تطبيق اتفاقيات حقوق الإنسان وخاصة العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية فى النزاعات المسلحة الدولية والداخلية.

وقد أصدرت الجمعية العامة عام ١٩٧٠ عدداً من القرارات أكدت فيها على مايلى:

- أن حقوق الإنسان كما وردت فى القانون الدولى وفى المواثيق الدولية واجبة النفاذ فى حالة النزاعات المسلحة.
- أن المناضلين فى حركات التحرر والمقاتلين من أجل الحرية يجب أن يعاملوا كأسرى حرب فى حالة القبض عليهم.
- حظر قصف السكان المدنيين أو استخدام الأسلحة الكيماوية والبكتريولوجية.
- أن المرضى وذوى الإصابات الخطيرة من أسرى الحرب تجب إعادتهم إلى أوطانهم أو تسليمهم إلى دولة محايدة، وكذلك من قضوا بالأسر مدداً طويلة.
- ضرورة المعاملة الإنسانية للأسرى المتمتعين بحماية اتفاقية جنيف الثالثة وأهمية التفتيش الدولى على أماكن احتجازهم بواسطة المنظمات الإنسانية كاللجنة الدولية للصليب الأحمر.
- يجب ألا تكون أماكن الإيواء واللجوء والمستشفيات وغيرها هدفاً لأية عمليات عسكرية.

وفى سنة ١٩٧٣ اعتبرت الجمعية العامة أن المقاتلين من أجل التحرر وحق تقرير المصير يباشرون نضالاً مشروعاً وفقاً لقواعد القانون الدولى ويتمتع الأسرى منهم بحقوق أسرى الحرب، وأن محاولة قهر هذه المقاومة والقضاء عليها أمور لا

تتفق مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

كما تتابعت جهود الأمم المتحدة من أجل حماية النساء والأطفال والمدنيين فى زمن الطوارئ والنزاعات المسلحة ومن أجل إدانة ووقف وتعقب الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة الجماعية وهو الأمر الذى أثمر فى النهاية إنشاء المحكمة الجنائية الدولية وبمقتضى اتفاقية روما فى العام الماضى. كل هذا وغيره يؤكد الاتجاه الذى أشرنا إليه آنفاً من أن حماية حقوق الإنسان وقت النزاعات المسلحة والاضطرابات الدولية الداخلية تجاوزت إطار القواعد التقليدية للقانون الدولى الإنسانى وأصبحت شأناً دولياً هو محور اهتمام النظام الدولى لحقوق الإنسان بأسره مما يعزز النتيجة التى رصدناها خلال هذه الورقة أن كلا القانونين يسيران حثيثاً نحو الاندماج رغم وجود جوانب التميز فى كل منهما.



الفصل الحادي والعشرون

المجتمع المدنى فى الشرق وقطار الغرب السريع

21

يقول الشاعر العربى القديم إذ يصف نفسه
فى حضرة أحد الحكام:
«فيسمع منى هديل الحمام... وأسمع منه زئير الأسد». ولم يكن الشاعر يدرك وقتئذ أنه صاغ بهذه العبارة الشعرية دستور العلاقة بين المثقف والسلطة فى مجتمعات الشرق عموماً. تذكرت الشاعر وهديله وأنا فى حضرة حاكم مدينة بخارى أحادثه فى ضرورة نشر حقوق الإنسان كشرط للتنمية المتواصلة. إذ كنت أهدل كالحمام وكان يزأر كالأسد متحدثاً عن إنجازاته العبقرية. وأيقنت أن السلطة والزئير صنوان. وخطر لى أيضاً أنه إن كان مثقف الأمس يهدل كالحمام أمام حاكمه الوطنى فإن قطاعاً من مثقفى اليوم يهدلون ويغردون استجابة لصوت نفير القطار السريع القادم من الغرب والمتجه أيضاً إلى الغرب.

كانت المناسبة مؤتمراً فى مدينة بخارى أمثل فيه منظمة الأمم المتحدة عن المجتمع المدنى والمنظمات غير الحكومية. كم هو مثير حقاً أن تناقش المفاهيم المعاصرة ذات النشأة الغربية مثل مفهوم المجتمع المدنى فى مناخ ثقافى مفعم بالأصالة والتراث وعبق التاريخ، هنا فى مدينة بخارى ذات الألفى عام. هنا فى أحد الصروح الكبرى للثقافة الإسلامية حيث أنجبت عدداً من كبار الفقهاء والمحدثين وعلى رأسهم الإمام البخارى صاحب الصحيح، هنا فى هذه البلاد التى أطلق عليها العرب اسم بلاد ما وراء النهر ويقصدون نهر جيجون، يدرك المرء ماذا تعنى الحضارة الإسلامية بكل ما تحتويه من ذخائر الثقافة والقيم الحاكمة للسلوك الاجتماعى والعلاقات بين البشر والإبداع الفنى متمثلاً فى الموسيقى والغناء والعمارة والنقوش والزخارف. هنا فى بخارى وسمرقند وكوكند وفرجانة وترمز يحس المرء بالاقتراب الحميم من البشر حين يرى امرأة فى ملابس محتشمة وابتسامة مرحبة لشيخ أشيب اللحية يحييك

(*) نُشرت بجريدة الأهرام، ٢٨ / ٥ / ١٩٩٩.

واضعاً يده اليمنى على قلبه، ومن الخشوع الذى يعلو الوجوه عند تلاوة القرآة الكريم، ومن وجه وادع مطمئن لإمام مسجد بعد انتهائه من الدعاء عقب الصلاة، ومن ابتهالات مرتل قوى الصوت لا تعلم مفردات لغته وإن كنت تدرك أنه يتضرع إلى الله بالدعاء. وأينما ذهبت فى ربوع هذه البلاد الإسلامية فلن تسمع حديثاً عن جهنم وجحيمها أو عن عذاب القبر وويلاته ولن تسمع وعيداً بقتل المخالفين فى الرأى بدعوى الردة، ولن تسمع هجوماً على المرأة لأنها رجس وعورة ولكنك ستعايش مناخاً ثقافياً راقياً ووادعاً يعلو فيه صوت البشير على صوت النذير والسماحة على الغضب والود والرحمة على التهديد والوعيد. هل كلما ابتعدت مواطن الحضارة الإسلامية من دائرة المركز العربى كانت أكثر إنسانية وعقلانية وأقل تشدداً وتشنجاً. يبدو أن الأمر فعلاً كذلك لأن العرب كانوا سيف الإسلام أما غيرهم من الفرس والأتراك والديلم فقد كانوا عقل الإسلام، وقلبه وثقافته. وليس غريباً أن ازدهار الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامى تحقق إبان الدولة العباسية الموالية للفرس أكثر من الدولة الأموية ذات الزخم والروح العربى. وليس غريباً

أيضاً أن أعلام العقل الإسلامى كان أغلبهم من الفرس أو موالى بلاد ما وراء النهر، فأبو حنيفة إمام أهل الرأى وصاحب الاستحسان كان من أصل فارسى. وترفرف فى سماء الثقافة الإسلامية أسماء أعلام من الأعاجم مثل الفارابى وابن سينا والبيرونى والترمذى وبرهان الدين المورغلانى وغيرهم وغيرهم. أما العرب فقد برعوا أساساً فى رواية الأحاديث مثلما برعوا فى علم الأنساب وشعر الفخر والحماسة والهجاء. ما علينا، فهذا حديث يطول.

فى هذا المناخ الثقافى المشبع بالأصالة جاء الغرب وباحثوه ليتداولوا فى موضوع المجتمع المدنى والمنظمات غير الحكومية يتصدر الجمع أحد كبار أساتذة القانون الألمان والمتخصصين فى النظام القانونى للمجتمع المدنى. يحيط به ركب من شباب الأوربيين الذين يمثلون منظمة الأمن والتعاون الأوربى يجوبون منطقة وسط آسيا بسياراتهم يبشرون بالقيم الجديدة للمجتمع المدنى. ويتبع هؤلاء وهؤلاء عدد من المثقفين المحليين الذين ارتبطت مصالحهم المالية بمصالح المؤسسات الغربية عن طريق المنح المالية السخية التى تقدمها المنظمات الغربية دعماً لمؤسسات المجتمع المدنى المحلية التى تتبنى القيم الغربية. لا أحب كثيراً أ ن أضع الغرب فى مواجهة الشرق أو أن أقابل بين العولمة والانغلاق فى المحلية ولكننى أقرر واقعاً شهدته لسنوات عدة فى شرق آسيا ووسطها. محاوات دءوبة لا تنقطع لإعادة صياغة هذه المجتمعات على أنموذج القيم الاجتماعية والسياسية الغربية تدعمها سياسات اقتصادية رسمية لا ترى بديلاً عن محاولة اللحاق بقطار الغرب السريع. فى منغوليا حيث عملت لمدة عامين فى مجتمع أقرب إلى اقتصاد الرعى البدائى قوامه مليونان من البشر تتعدد منظمات التمويل الغربى التى تنفق ببذخ لدعم منظمات المجتمع المدنى وحقوق الإنسان. وتلعب منظمة المضارب العالمى سوروس دوراً بالغ الأهمية وتنفق فى سبيل هذا مئات الملايين من الدولارات، ما العلاقة بين المضاربة فى البورصات وتخريب اقتصاديات الدول الناهضة وبين دعم منظمات المجتمع المدنى، نؤجل الإجابة إلى حين. صباح ذات يوم حضر إلى مكتبى بالعاصمة المنغولية شخص قدم نفسه إلىّ كرئيس المنظمة الوطنية لحقوق الإنسان. دون مقدمات كثيرة قدم إلى طلباً مكتوباً بدعم مادى بستين ألف دولار.

ورغم أننى غير مفوض بتقديم أى دعم مادى فقد قررت زيارة منظمته وهالنى

أنها عبارة عن عيادة للطب البيطرى يقرع الآذان فيها مواء القطط ونباح الكلاب المريضة وفى ركن صغير علق صاحبنا نص الإعلان العالمى لحقوق الإنسان لزوم جلب التمويل لمنظمته المزعومة. لم أعر طلبه أى اهتمام وطالبته بأن يكون أكثر صدقاً بإنشاء منظمة لحقوق الحيوان. قام صاحبنا بنشر مجلة على نفقته خصيصاً لمهاجمة المشروع الذى أعمل مشرفاً عليه ورسمنى فيه رسماً كاريكاتيرياً بديعاً فى شكل (........) الأجنبى الذى يضع على رأسه قبعة وفى فمه سيجاراً ويركب سيارة جيب عليها الحروف الإنجليزية الأولى من عبارة حقوق الإنسان، ورسم نفسه فى شكل الثور المنغولى الذى يناطح سيارة الأجنبى ويطيح بها. عندما اتصلت بالسلطات الوطنية لاستطلع الأمر علمت أن صاحبنا حصل على مبلغ الستين ألف دولار من منظمة غربية وكان نشر هذه المجلة أحد بنود التمويل.

من خبرتى فى منغوليا وفى وسط آسيا تمر بى العديد من منظمات التمويل الغربية التى تدعم منظمات المجتمع المدنى المحلية مالياً وفنياً على أن تنشىء لنفسها منظمات محلية للمجتمع المدنى تكون صنيعة لها، تقدم لها التمويل من أجل الترويج للمفاهيم الغربية الحاكمة لحركة المجتمع المدنى. والتعبير الشائع فى الأدبيات الدولية للإشارة إلى هذه المنظمات المحلية التى تدور فى فلك الغرب وتتعاطى أمواله هو تعبير منظمات جذور الحشائش Grass Roots ويقصد بها المنظمات الصغيرة حديثة النشأة التى تقوم على أكتاف مثقفين حديثى العهد بالعمل العام. وهكذا تحيط منظمات التمويل نفسها بمجموعة من المثقفين المرتبطين بالغرب قيماً وسلوكاً ومصالحاً، لا تبخل عليهم بالعطاء بصرف النظر عن صدق تمثيلهم للمجتمع الوطنى، وبصرف النظر أيضاً عما إذا كان أداؤهم فى الوسط الاجتماعى يمثل إضافة حقيقية تسهم فى تقدم المجتمع أم لا. ولا يملك أى مراقب وطنى إلا أن يعجب وتشتد حيرته حينما يطلع على حجم الأموال التى تنفقها بعض منظمات التمويل الغربية على منظمات حشائش الأرض المحلية وأن يعجب أيضاً حين يطلع على مجالات العمل التى تشكل أولويات للتمويل لدى المنظمات الغربية.

وأستدرك لأنبه أن قولى هذا لا ينطبق على كل منظمات التمويل الدولية التى تقدم التمويل ولا ينطبق أيضاً على كل المنظمات المحلية التى تتلقى التمويل فالأمر

يستدعى الحرص فى إطلاق الأحكام، والفرز هنا واجب تبعاً لتاريخ منظمات التمويل وأشخاص القائمين عليها وتاريخ المنظمات المحلية وأشخاصها ومجال عملها، وشروط عقد التمويل، ومدى الشفافية المحيطة به وغير ذلك من كثير من الاعتبارات التى يطول الحديث عنها. ومع كل ذلك فمن اللافت للنظر فى مسألة التمويل الغربى لمؤسسات المجتمع المدنى فى دول العالم الثالث أمور عدة: أولها أنه ترتب على السياسة التمويلية التى تتبعها مؤسسات الغرب وقصر التمويل على أنواع بذاتها من المنظمات المحلية وعلى أنشطة بذاتها إن تكونت فى مجتمعات العالم الثالث طبقة من أثرياء المجتمع المدنى. وهم نفر من مثقفى العالم الثالث ذوى التوجهات الغربية أغلبهم من اليسار السابق ارتبطت مصالحهم وبرامجهم بالأموال الطائلة التى يحصلون عليها من الغرب دون رقابة جدية. بل إنه تأسست فى هذه المجتمعات حرفة استجلاب التمويل الأجنبى وهى حرفة لها أصولها وقواعدها وقوانينها الصارمة. وثانياً أن مصارف التمويل كما تحددها المنظمات المانحة الغربية غالباً ما تركز على مجالات الديموقراطية وحقوق الإنسان بمفهومها الغربى، ولعله من الأمور ذات الدلالة أن الأموال التى تمنح فى مجالات الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية قليلة لا تذكر بالقياس إلى المجالات الأولى. وثالثها أن مجالات دعم الخصوصية والأصالة الثقافية مجالات تكاد تكون غريبة تماماً عن اهتمامات المنظمات الغربية المانحة فالمطلوب هو دعم قيم الغرب وتوجهاته الفكرية لا أكثر ولا أقل. ولا يعنى هذا أننا نحكم على هذه القيم الغربية بالسلب أو الإيجاب ولكننا نقرر حقيقة واقعة.

فى ندوة بخارى التى بدأنا الحديث عنها، وقف أحد القادة الاجتماعيين المحليين ليتحدث عن مؤسسات المجتمع المدنى ذات الأصول التاريخية مثل المحلات والطرق الصوفية. والمحلة (هكذا تنطق باللغة الأوزبكية) هى تنظيم طوعى من سكان الأحياء الشعبية التاريخية، تنظيم يضرب بجذوره فى أعماق التاريخ يقوم من خلاله أبناء الحى السكنى بالقيام بأعباء النظام والنظافة فى الحى فضلاً عن كثير من الوظائف المتعلقة بحقوق الجوار. وبفضل هذا التنظيم الطوعى التاريخى أصبحت الأحياء الشعبية هنا نموذجاً فى الجمال وحسن الهندام. أما الطرق الصوفية هنا فهى تنظيمات اجتماعية دينية منتشرة فى أنحاء الريف والحضر أشهرها الطريقة

النقشبندية (أى الناقشون على القلوب). مؤسسات المجتمع المدنى التاريخية هذه نشأت فى المجتمعات الإسلامية تلبية لحاجات اجتماعية فعلية بحركة تلقائية قبل أن يعرف الغرب مفهوم المجتمع المدنى بقرون وتؤدى أدوارها بفعالية كبيرة لأنها تعمل فى تناغم مع الثقافة الداخلية للناس. ومع ذلك يرفض منظرو المجتمع المدنى الغربيون الاعتراف بمشروعية هذه المؤسسات التقليدية لسبب واحد غير معلن هو أنها غير مؤهلة للتبشير بقيم الثقافة الغربية. وواقع الحال أن المفهوم الغربى الحديث لدعم مؤسسات المجتمع المدنى إنما يأتى مكملاً وبمثابة الضلع الثالث للمفهوم السائد عن العولمة. الضلع الأول هو العولمة الاقتصادية وهذه تكفلت بها اتفاقية الجات وتحرير التجارة، إذ يتحول العالم إلى سوق واحدة وفقاً لمبدأ دعنا ننتج ودعه يستهلك. المفهوم الثانى العولمة السياسية والعسكرية وهذه تكفل بها حلف الناتو والقطب الأعظم فى ظل عالم ما بعد الأمم المتحدة. أما الجانب الثالث الذى لا يقل أهمية فهو العولمة الاجتماعية عن طريق إنشاء وتحرير مؤسسات للمجتمع المدنى تدور فى فلك توجهات الغرب، هذه الروافد الثلاثة تؤدى فى النهاية إلى تقليص دور الدولة فى مجتمعات العالم الثالث.

وإذا شئنا أن ننحى مفاهيم الغرب وأهدافه جانباً فإننا نستطيع أن نتحدث عن المجتمع المدنى عندنا فى سياقات ثلاثة: المجتمع المدنى التاريخى، والمجتمع المدنى التقليدى، والمجتمع المدنى العارض.

أما عن المجتمع المدنى التاريخى فقد عرفت مصر التنظيمات الشعبية الطوعية المستقلة عن الدولة والتى تقوم بأدوار اجتماعية مؤثرة منذ مئات السنين. وتقدم أنظمة الطوائف الحرفية وشياخات الحارات وحصص القرى والمجالس الدينية الملية والجماعات الصوفية أمثلة بارزة على حيوية المجتمع المدنى تاريخياً فى مصر والعالم العربى. ولم يبق من هذه المؤسسات التاريخية الآن إلا الطرق الصوفية التى ينتظم فيها عدة ملايين.

وفى العصر الحديث لعبت المنظمات غير الحكومية دوراً مهماً فى حياة المصريين فى وقت كان فيه تفكير الأوربيين منصرفاً إلى تقوية الدولة القومية وحدها. عرفت مصر النقابات العمالية مع مطلع القرن العشرين. ولعبت

جمعيات اجتماعية مثل الجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية المساعى المشكورة وجمعية المواساة دوراً غاية فى الأهمية فى تقديم الخدمات الاجتماعية بل إن الجامعة المصرية قد قامت على أكتاف العمل الأهلى.

كل هذا التراث الهائل من إسهام العمل الأهلى يتجاهله الغرب عند الحديث عن مؤسسات المجتمع المدنى فى بلادنا وفى مجتمعات الشرق عموماً، ويقصر الغرب وممثلوه اهتمامهم على ما نسميه بمؤسسات المجتمع المدنى العارض التى أنشئت خصيصاً لتلقى تمويل الغرب للتبشير بتوجهاته وقيمه. فمن بين سبعة عشر ألف منظمة غير حكومية (جمعية أهلية) فى مصر تضم فى عضويتها قرابة ثلاثة ملايين مواطن يوجد عدد محدود من منظمات المجتمع المدنى العارض تتلقى تمويلاً هائلاً من منظمات الغرب وتضم عدداً محدوداً من الأفراد، بل إن أغلبها يفتقر إلى صفة التمثيل وكان يأخذ الشكل القانونى للشركات المدنية أو حتى التجارية فى تحايل واضح على القانون.

ونحن نسمى هذه المؤسسات الأخيرة بمؤسسة المجتمع المدنى العارض، لأنها أولاً تفتقر إلى الطابع المؤسسى حيث تقوم على عاتق أفراد، ولأن المستفيدين من نشاطها مجموعة من الأفراد المعدودين متكررى الحضور والوجود فى الندوات والحلقات النقاشية دون أن نعمل على الانفتاح على الوسط الاجتماعى العام لأنها غير قادرة على ذلك بحكم تركيبها.

ولا نريد لحديثنا أن يصب فى مجرى العداء لحركة حقوق الإنسان ولا أن نتكاتف مع بعض الدوائر لتصفية حسابات عن طريق فتح ملفات مغلقة فى لحظة بعينها، ثم إعادة إغلاقها إلى حين. وإنما نريد مخلصين أن نفتح ملف العمل الأهلى على مصراعيه خاصة مؤسسات المجتمع المدنى العارض ضماناً للشفافية وتأكيداً لقيم الوطنية فى مواجهة التغريب. وإذا كان دعم مؤسسات المجتمع المدنى العارض هو أحد المظاهر البائسة للعولمة الوافدة من الغرب فإننا ندعو إلى عولمة مضادة صادرة عنا كتيار وطنى يعلى مصالح الوطن وقيمه لن يتأتى ذلك بالتشنج بالشجب والإدانة وإنما بالعمل الدءوب والمدروس من أجل دعم وتقوية مؤسسات المجتمع الوطنى التقليدية من جمعيات ونقابات واتحادات وغيرها.

تبقى مسألة التمويل الأجنبى وهى مسألة غاية فى الحساسية والأهمية لكل الأسباب السابقة إذ يقع علينا واجب الموازنة بين رفع يد الحكومة عن الوصاية على العمل الأهلى، ومنها الوصاية المالية، وبين حق المنظمات غير الحكومية فى البحث عن مصادر وطنية للتمويل، وبين ضرورة تجنب محاذير التمويل الأجنبى حيث وجدت. ولعله من المناسب أن ندرس اقتراح إنشاء صندوق وطنى لدعم العمل الأهلى، يكون له وحده حق تلقى التبرعات من مصادرها الوطنية والدولية وعليه واجب تنمية موارده وتشجيع وحفز مصادر التمويل خاصة الوطنية على الإسهام فى دعم العمل الأهلى ثم يقوم بتوزيع موارده على مختلف أنشطة المجتمع المدنى. وبعيداً عن منطقة تدخل الحكومة يكون تشكيل هيئة هذا الصندوق من شخصيات عامة مستقلة لا شبهة فى ارتباطاتها أو توجهاتها.

هل يفك هذا الاقتراح الاشتباك الحادث بين المجتمع المدنى والغرب، وهل من شأنه أن يصرف نظر بعض المثقفين عن اللهث وراء اللحاق بقطار الغرب السريع. نأمل ذلك.

الفصل الثالث والعشرون

حقوق الإنسان فى عالم متغير

خواطر مؤتمر ڤيينا

22

هل آن لنا أن نتناول قضايا

حقوق الإنسان بمنهج عقلانى يدرك الحقائق ويتعامل معها بما يدفع حركة

المجتمع إلى الأمام بعيداً عن إلقاء الاتهامات أو نفيها وعن حماسة الهجوم

والدفاع؟ لأن هذا الفهم العقلانى هو وحده الكفيل بأن يضع أيدينا ويفتح

عيوننا على حقائق الواقع

دون تهوين أو تهويل.

وقد يبدو مثل هذا الأمر ضرورياً بل وواجباً الآن بعد أن احتلت قضية حقوق الإنسان مكانها المتقدم على جدول أعمال الاهتمامات الدولية (لسبب أو لآخر) وبعد أن خصصت لها منظمة الأمم المتحدة مؤتمراً دولياً فى مدينة فيينا عام ١٩٩٣، مؤتمر حشد فى داخله الآلاف من ممثلى الحكومات وممثلى المنظمات غير الحكومية.. وظهرت فيه بوضوح كمية وحجم الصراعات والتعارضات والتوافقات والنيات الحسنة والخبيثة وجهود المخلصين والمناورين والأشرار، والتى تجتمع جميعها تحت خيمة واحدة ينظر إليها العالم اليوم بكل إجلال واحترام وتقدير هى خيمة حقوق الإنسان.

فلم يكن غريباً إذن أن هذا المؤتمر رغم وحدة هدفه وشعاراته قد جاء فسيفسائى الطابع. بمعنى أنه كان من الصعب بل والمستحيل الحديث عن قضايا جماعية التف حولها المؤتمرون اللهم إلا تلك القضايا المغرقة فى عموميتها التى تخفى الخلافات

(*) نُشرت بمجلة المصور، العدد ٣٥٨٨، ١٦ يوليو١٩٩٣.

حولها فى صياغاتها العامة، أما فيما عدا ذلك فقد انشطرت الآراء وتعددت الاتجاهات وتناثرت الرؤى، بحيث أصبح هذا المؤتمر مؤتمر الثنائيات فى كل شيء.

وليس الهدف من هذا الحديث أن نتوقف طويلاً للتقييم والفحص أمام إحداثيات المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان، فقد سبقنا إلى ذلك محللون ذوو رؤى ثاقبة. وإنما يكفينا أن نقف أمامها بالقدر الذى يفيدنا فى تفهم قضية حقوق الإنسان فى مجتمعنا وفى علاقتها بالفهم العالمى المتداول لهذه القضية كما عبرت عنه شرائح المجتمع الإنسانى العالمى فى المؤتمر الأخير.

* * *

لقد بدأ هذا المؤتمر بثنائية كبرى يناصب كل من شطريها الآخر بقدر أو بآخر الشك والاتهام وسوء الظن الذى هو من حسن الفطن: ثنائية الحكومات من ناحية والمنظمات غير الحكومية من ناحية ثانية، وهى ثنائية كانت طابعاً مميزاً للمؤتمر منذ بداية أعماله التحضيرية قبل عامين، حتى انعقاد مؤتمراته التحضيرية

الإقليمية، وانتهاء بجلسات المؤتمر ذاته بمدينة فيينا.

لقد سعت كثير من الحكومات وفى مقدمتها الصين إلى استبعاد المنظمات غير الحكومية من أن يكون لها دور فعال سواء فى المشاركة فى الجلسات الرسمية بالمؤتمر، أو أن يكون لها تأثير على قراراته وتوصياته.. وكان الحل الأمثل لتحقيق ذلك مع عدم تجاهل الوجود المكثف للمنظمات غير الحكومية فى حركة حقوق الإنسان العالمية، ما شهدته قاعات المركز النمساوى بفيينا من انقسام المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان إلى مؤتمرين منفصلين لا يسمع أى منهما الآخر ولاشأن لأحدهما بالآخر ولا يؤثر أى منهما على الآخر فى قراراته أو توصياته: مؤتمر ممثلى الحكومات الذى ينعقد فى الأدوار العليا، فوق الأرض. وتحت الأضواء، وتلقى فيه الكلمات المختارة والمنمقة من ممثلى الحكومات حول موقف حكوماتهم من قضايا حقوق الإنسان المطروحة على جدول أعمال المؤتمر، ومؤتمر البدروم الذى ضم آلافاً من ممثلى المنظمات غير الحكومية الذين وفدوا من جميع أنحاء العالم يصرخون ويولولون ويجأرون بالشكوى من سوء ما فعل بهم ساكنوا الطابق الأعلى الذين يتحدثون عن احترام حقوق الإنسان.

فبدءاً من المطالبين بالحرية لكردستان، حتى اتباع الدلاى لاما المطالبين بحريتهم، حتى الفصائل الكورية التى تندد بانتهاكات اليابان لحقوق الإنسان، حتى جماعات السكان الأصليين من الهنود الحمر وغيرهم الذين يطالبون بالحفاظ على هويتهم الثقافية، حتى جماعات المعارضة العراقية التى تعرض بالفيديو انتهاكات حقوق الإنسان فى العراق، حتى جماعات الدفاع عن حقوق النساء والأقليات الدينية والعرقية بمن فيهم الشواذ من الرجال والنساء، حفلت الأدوار السفلى من مبنى المؤتمر بكل هؤلاء وغيرهم من ممثلى الجماعات الشعبية المطالبة بتأمين حقوقها فى مواجهات انتهاكات الدولة فى جميع أنحاء العالم.

بل إن مجتمع المنظمات غير الحكومية ذلك لم يخل من الثنائية التى هى صفة مميزة للمؤتمر ولعل أبرز مظاهرها هو انقسام هذا المجتمع إلى منظمات غير حكومية للشمال المتقدم التى تعبر عن مشاكله وهمومه، ومنظمات الجنوب المقهور الذى ينظر إلى مشاكل أهل الشمال على أنها نوع من الترف والمماحكة. على أن الخطير فى علاقة منظمات الشمال بمنظمات الجنوب هو ما أبرزه عدد من ممثلى منظمات

الجنوب من أن هذه العلاقة قد اصطبغت بصبغة علاقة دول الشمال نفسها بالجنوب. فليست المنظمات غير الحكومة المهتمة بحقوق الإنسان على الصعيد الدولى ببعضها البعض هى علاقة الندية والتكافؤ والمساواة، بل إن منظمات الشمال يغلب على نظرتها إلى منظمات الجنوب طابع الهيمنة والتعالى باعتبار أن الأولى هى المهيمنة على حركة حقوق الإنسان فى العالم، فى حين يقتصر دور الثانية على مجرد الأخبار بما تراه من انتهاكات لحقوق الإنسان فى أوطانها. ولا بأس بعد ذلك أن تمنح قدراً من المعونات والمنح والمساعدات.

وهذا وضع خطير للغاية يجب أن تتنبه إليه منظمات حقوق الإنسان فى الدول النامية ويلقى قدراً كبيراً من التبعات ومن الواجبات على هذه المنظمات بل وعلى حكومات هذه الدول.

فالقيمة الحقيقية لأى حركة وطنية لحقوق الإنسان بما فيها المنظمات غير الحكومية الوطنية فى قدرتها على الدفاع عن هذه الحقوق ونشر احترامها والتوعية بها داخل أوطانها دون أن تستند استناداً كلياً أو شبه كامل إلى دعم المنظمات الأجنبية والتى تنتمى إلى مجتمع الشمال وهو دعم تحيط به كثير من المزالق والشكوك.

ورغم أننا لسنا من أنصار المغالاة فى تقدير اعتبارات الخصوصية الثقافية فى مسألة حقوق الإنسان، إلا أنه مما لا شك فيه أن المنظمات الوطنية هى الأقدر على فهم السياقين الاجتماعى والثقافى لحقوق الإنسان فى وطنها، ولهذا فإن تبعية هذه المنظمات الكاملة للمنظمات الأجنبية ستحدث اغتراباً بينها وبين مجتمعها من ناحية، وستحرمها من التغلغل فى النسيج الاجتماعى لمجتمعها من ناحية ثانية، وستجعلها تتبنى قضايا وأولويات ليست بذات أهمية كبرى من ناحية ثالثة، هذا كله إذا افترضنا حسن النية لدى المنظمات الأجنبية الممولة. فإذا ما تحقق سوء النية فإن الأمر بكل تأكيد سيخرج من مجال الدفاع عن حقوق الإنسان إلى مجالات أخرى.

ومما يزيد الأمر غرابة فى علاقة منظمات الشمال بمنظمات الجنوب ما نلاحظه فى أحيان كثيرة أن المنظمات التمويلية المنتمية إلى الشمال تصرف النظر عن

المنظمات الوطنية الفاعلة فى حركة حقوق الإنسان، لتساند وتساعد أفراداً بذواتهم أو منظمات شكلية ومظهرية مزعومة وتغدق عليها مئات الآلاف من الدولارات فى غيبة أى رقابة داخلية أو خارجية تحقيقاً لأهداف غير مفهومة.

وينتهى الأمر، وقد انتهى فعلاً، إلى فوضى عارمة تحفل بها ساحة المنظمات غير الحكومية العاملة فى مجال حقوق الإنسان، فوضى يتساوى فيها المناضلون الحقيقيون مع الاتباع الذين امتلأت جيوبهم بالمال وتصبح فيها الغلبة لأصابع خفية تحرك حركة حقوق الإنسان لأهداف وأولويات لا يدرى عنها أحد شيئاً.. وهذا بالحرف هو ما حدث فى مؤتمر فيينا الذى عقد فى شهر يونيو ١٩٩٣، حيث ارتفع صوت الهنود الحمر والشواذ جنسياً واتباع الدلاى لاما على صوت المناضلين من أجل تأمين حق تقرير المصير للشعب الفلسطينى والمطالبين بوقف انتهاكات حقوق الإنسان فى البوسنة والهرسك.

* * *

وكما تتحمل المنظمات الأجنبية وزرها فى إشاعة الفوضى فى حركة حقوق الإنسان العالمية، فإن الدولة الوطنية فى مجتمعات العالم الثالث تتحمل مسئوليتها عن السماح بهذه الفوضى والتغاضى عنها. فالقانون الذى يحكم منظمات حقوق الإنسان الوطنية هو قانون الجمعيات الذى يجعل الحظر هو القاعدة فى إنشاء الجمعيات، والاستثناء هو الترخيص بإنشائها. والنتيجة التى ترتبت على ذلك أن جمعيات حقوق الإنسان قد نشأت فى مجتمعاتنا من وراء ظهر القانون ودون مراعاة شروطه لأنها شروط لا تقبل المراعاة، وينتهى الأمر إلى ممارسة الجمعية لنشاطها دون أى ضوابط داخلية مستندة إلى «شرعيتها الدولية وحدها» وهى شرعية قد تكون فى بعض الأحيان محاطة بمحاذير. ونصل إلى وضع تكون السلطة الوطنية غير قادرة على وضع معايير رشيدة لعمل الجمعيات خوفاً على سمعتها الدولية وتصبح الجمعيات الوطنية مدينة فى وجودها ونشاطها وحده لمعترك الغابة الدولية لمنظمات حقوق الإنسان الأجنبية، ولا عاصم لهذه الجمعيات الوطنية إلا قيادتها الوطنية الصلبة التى تأبى لها الانحراف والجموح وهو عاصم ذاتى قد يوفق تارة وقد يخيب تارة أخرى.

* * *

فإذا ما تحدثنا عن القضايا الموضوعية المطروحة الآن فى أدبيات حقوق الإنسان العالمية والتى تبلورت تماماً وشغلت فكر المشاركين فى المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان، فإن الحديث عن الثنائيات لن يتوقف: ثنائية الخصوصية والعالمية، وثنائية حقوق الفرد فى مقابلة حقوق المجتمع، وثنائية السيادة الوطنية للدولة فى مقابل التزامها الدولى باحترام حقوق الإنسان، وثنائية الالتزام الأدبى باحترام حقوق الإنسان فى مواجهة الآلية الدولية الملزمة التى تحملها على احترام هذه الحقوق، وثنائية حق الدول النامية فى الحصول على مساعدة دول الشمال لأحداث التنمية وربط ذلك بالموقف من قضايا حقوق الإنسان، وثنائية وحدة المعايير الدولية مقابل ازدواجيتها وانتقائيتها، وثنائية حقوق الإنسان بين القانون والسياسة.

تلك كلها وغيرها الكثير ثنائيات متعارضة أحاطت بقضايا حقوق الإنسان فى مؤتمر فيينا ومازالت تحيط بها بعد انفضاض المؤتمر ونحسب أنها ستمثل إشكاليات حقوق الإنسان لسنوات طويلة قادمة.

* * *

ومع اختلافات متناثرة فى التفاصيل نستطيع القول إن أغلب الدول النامية قد انحازت إلى فكرة الخصوصية الثقافية لحقوق الإنسان على حساب عالمية معاييرها، وإلى أولوية الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على حساب الحقوق الفردية والسياسية، وإلى اعتبار حق تقرير المصير حقاً أساسياً يجب أن يبرز فى أدبيات المؤتمر، كما قاومت هذه الدول ما أعلنته دول الشمال صراحة وعبر عنه صراحة وزير الخارجية الأمريكى فى خطابه من ربط المساعدات الاقتصادية بالموقف من حقوق الإنسان، ووقفت أيضاً ضد محاولة النيل من سيادتها الداخلية تحت شعار تأمين احترام حقوق الإنسان، وعملت على تعطيل التوصل لأية آلية إلزامية لنقل معايير حقوق الإنسان من مرحلة الالتزام السياسى إلى مرحلة الالتزام القانونى، وعلى الجانب الآخر وقف معسكر دول الغرب الليبرالى وعدد لا يستهان به من الدول الإفريقية.

ومن عجب أن المعسكر الأول قد ضم خليطاً من الدول المتنافرة فى خصائصها

بدءاً من الصين الشيوعية حتى إيران الإسلامية، ومن دول النفط الغنية حتى دول لا تجد قوت يومها. هذا الخليط الغريب الذى يجمع معسكر الدول المحافظة فى مجال حقوق الإنسان يجمعه أيضاً خليط غريب من الدوافع، بدءاً من الحفاظ على النقاء الأيديولوجى، أو الحفاظ على العقيدة الدينية، أو تكريس ممارسات الحكمين العائلى والعشائرى، أو صيانة دكتاتورية الثوار العسكر، أو حتى دوافع نبيلة ومفهومة ومشروعة مثل صيانة الحق فى التنمية من تدخلات الدول المانحة للقروض تحت ذرائع فضفاضة غير منضبطة من حماية حقوق الإنسان والحفاظ على السيادة الوطنية من التدخل لاعتبارات سياسية متخفية خلف قناع حقوق الإنسان أو غير ذلك.

وعلى أية حال، فحين تختلط الدوافع السياسية المناورة بالأهداف النبيلة، وحين تختلط المصالح الآنية للدول بالحق الأصيل للشعوب فى الحرية والكرامة فلابد من وقفة توضع فيها النقاط فوق الحروف حتى لا تضيع أنبل القيم الإنسانية الحقة فى خضم معترك السياسة الدولية ودوافعه غير المحايدة.

وإن كنا لا نستطيع فى مثل هذا الحديث أن نقف وقفة طويلة أمام كل قضية من القضايا السابقة ونرجئ ذلك لأعمال علمية أكثر رصانة وأكثر هدوءاً ورؤية إلا أن القضايا الجوهرية التالية تتطلب منا نظرة سريعة فاحصة.

* * *

فالقائلون بالخصوصية الثقافية كقيد على عالمية معايير حقوق الإنسان، بعضهم يقولها قولة حق يريد بها الحق وبعضهم يقولها قولة حق يريد بها الباطل. فإذا كان المقصود بالخصوصية أن يكون الواقع الثقافى فى مجتمع ما قيداً على تطبيق المعايير الدولية لحقوق الإنسان كما وردت فى الإعلان العالمى والعهود والاتفاقات والإعلانات الدولية الأخرى، فهذه خصوصية تهدف إلى هدف واحد وهو تبرير انتهاكات حقوق الإنسان، وهو بالمناسبة الموقف نفسه الذى تتخذه الحركات العنصرية والنازية البيضاء فى مجتمعات الغرب.. ثم إن الواقع الثقافى المحلى ليس كله واقعاً إيجابياً تجب المحافظة عليه بل إن به كثيراً من الجوانب السلبية التى يحسن تلافيها بالتفاعل الخلاق مع الثقافات العالمية الكبرى. وإذا كان المقصود بالخصوصية

أن تكون مراعاة خصائص الواقعين الاجتماعى والثقافى المحليين ضرورة لإضفاء أكبر فاعلية ممكنة على المعايير العالمية لحقوق الإنسان فذلك هو الموقف الإيجابى الحق فى فهم الخصوصية، لأن المعايير العالمية لحقوق الإنسان ليست مبادئ عليا ملزمة تطبق كحد السيف فى واقع مستجيب بل هى فى تطبيقها تتعامل مع تضاريس معقدة من واقعين ثقافى اجتماعى متشابكى المشكلات التى يجب مراعاتها وصولاً فى النهاية إلى مزيد من الفعالية ومزيد من التطبيق الحى المبدع لمبادئ حقوق الإنسان.

* * *

ومن ناحية أخرى، فرغم أن مبدأ السيادة الوطنية قد اختلف مفهومه ومضمونه بالتغيرات المتلاحقة للنظام الدولى المعاصر وآخرها انهيار المعسكر الاشتراكى وانقسام المجتمع الدولى إلى مجتمع الأغنياء المنعمين ومجتمع الفقراء اللاهثين، رغم كل ذلك فلا يمكن السماح بالتفريط فى السيادة الوطنية تحت دعوى حماية حقوق الإنسان داخل الدولة فى وقت تغلب فيه لغة السياسة ومصالحها على الخطاب الدولى لحقوق الإنسان، وهو وضع مشين علينا أن نقاومه ينطوى على التفريط فى السيادة الوطنية، فمازال أمامنا رأس الذنب الطائر على مقربة منا، ومازال سيف حماية حقوق الإنسان صدئاً فى بعض مناطق العالم ماضياً فى مناطق أخرى من العالم.

ولهذا السبب كنا نفهم ونتوقع أن تقف الدول النامية فى المؤتمر العالمى لحقوق الإنسان مع فكرة استحداث آلية إلزامية لحماية هذه الحقوق، أى استحداث منصب مفوض الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، لأن هذه الآلية كانت وحدها هى الكفيلة بنزع الطابع السياسى عن قضايا حقوق الإنسان، ونزع هذه القضايا من هيمنة القوى الدولية الكبرى التى نشكو من هيمنتها وانحيازها وازدواجية معاييرها لتصبح فى أيد محايدة أمينة مسئولة من المجتمع الدولى(*)، كنا نتمنى

(*) تم إنشاء منصب المفوض السامى لحقوق الإنسان وتحول مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان إلى مفوضية سامية وهو يلعب الآن دوراً بارزاً فى الدفاع عن هذه الحقوق والتبشير بها وتقديم المساعدة الفنية للدول التى تطلبها.

ذلك ونتوقعه ولكن ما تحقق شيء آخر هو رفض هذه الآلية بما يؤدى إليه من مزيد من تكريس الواقع.

* * *

ويرتبط بذلك ما أعلنته الدول الكبرى الغنية صراحة من عزمها على ربط مساعداتها الاقتصادية بموقف الدول الممنوحة من قضايا حقوق الإنسان، فأخشى ما نخشاه أن يكون هذا الشعار تكئة لفرض الوصاية الاقتصادية والسياسية تحت دعاوى نبيلة، وإجهاض أية محاولة للنهوض الاقتصادى ورفض التبعية الدولية. ومازلنا نذكر أن أحد المعاول الفاعلة التى استخدمت لهدم صرح الاتحاد السوفييتى السابق كان محور حقوق الإنسان.. ومازلنا نذكر أيضاً طابعى الازدواجية والانتقائية اللذين تتعامل بهما الدول الكبرى مع هذه الحقوق.

ثم إن استخدام سلاح المساعدات الاقتصادية فى مجال فرض احترام الحقوق المدنية والسياسية ينطوى على تغليب لهذه الحقوق الأخيرة على الحق الأصيل لهذه الشعوب فى التنمية وتجاوز هوة التخلف. مع أن المستقر عليه فى أدبيات حقوق الإنسان المعاصرة أن هذه الحقوق كل واحد لا يقبل التجزئة ولا يغلب بعضها على البعض الآخر.

والمحصلة النهائية لسياسة المنح والمنع الاقتصاديين هذه أن الدول الكبرى ستتسامح، وهى تتسامح فعلاً، مع انتهاكات حقوق الإنسان فى بعض الدول الغنية التى تعتبر مجرد الحديث عن هذه الحقوق رجساً من عمل الشيطان، فى الوقت الذى تعتصر فيه الدول الناهضة تحت سيف القروض والمساعدات تحت دعاوى حملها على احترام حقوق الإنسان، وهو موقف عالمى ساخر غاية فى السخرية سيثير قهقهة التاريخ الإنسانى فى الحقب المقبلة.

* * *

ومظهر آخر وأكثر حدة من ازدواجية معايير حقوق الإنسان سواء تلك التى تتبناها المنظمات غير الحكومية الكبرى، أو تتعامل بها الدول الكبرى التى تدعى الوصاية على مبادئ حقوق الإنسان، وهو غض النظر والالتفات المتعمد أو غير

المتعمد عن الانتهاكات الخطرة لحقوق الإنسان التى تقوم بها جماعات غير رسمية كجماعات الإرهاب والتطرف الدينى فى بلادنا وجماعات التمييز العرقى فى أوربا، فعلى حين تحظى الانتهاكات الرسمية لحقوق الإنسان بكل اهتمام ـ وهذا واجب ومطلوب ـ تحظى الانتهاكات غير الرسمية لحقوق الإنسان، وأكثرها ينصب على الحق فى الحياة وسلامة الجسم وحرية الرأى والمعتقد والتعبير بالتجاهل المؤسف، ولا نقول المغرض فى حين أن الانتهاكات واحدة والحقوق المعتدى عليها واحدة. والمواطنون هم المواطنون أنفسهم، ولكنه القصور البغيض فى التعامل مع القضايا الخطيرة بازدواجية وانتقائية.



الباب الخامس

المجتمع المدنى وحقوق الإنسان

(إشكاليات الممارسة والحركة)

حقوق الإنسان فى مصر

(تحليل الخطاب)

23

التقارير التى تنشرها وزارة الخارجية الأمريكية والمنظمات الأمريكية والدولية لحقوق الإنسان عن حالة حقوق الإنسان فى مصر يجب ألا تكون سبباً لتلك الحالة من الغضب والإدانة التى تسود بمجرد نشرها فى العديد من الأوساط الرسمية وغير الرسمية فى مجتمعنا. فالغضب والإدانة والشجب والتنديد ورد الصاع صاعين كلها ردود فعل انفعالية وظواهر نفسية عارضة تصلح للتناول الوقتى للمواقف ولا تصلح للمعالجة الهادئة العاقلة للظواهر.

في ظني أن مسألة حقوق الإنسان في مصر، بل وفي كل مجتمعات العالم النامي منه والمتقدم، الشرقي منه والغربي، لم تعد في زماننا هذا، وفي ظل ما يسمى بالنظام العالمي، الأمريكي الجديد، مجرد موقف تقال فيه وعنه كلمة عابرة ثم يمضي كل إلى حال سبيله، بل هي ظاهرة، متعددة الأبعاد معقدة الجوانب تختلط فيها الأهداف الإنسانية الفاضلة بمناورات السياسة الخبيثة وتتقاطع فيها اعتبارات الأمن الوطني مع اعتبارات حقوق الناس وضماناتهم مع اعتبارات مطامع القوى والجماعات الدولية مع طموحات المثقفين الباحثين عن الدور والباحثين عن المال في ذات الوقت.

ألا يتفق معي القارئ أن الأمر يستحق أكثر من مجرد تصريح غاضب من هنا أو استنكار رسمي من هناك، لكي نقف معاً ونتدارس ونتأمل ونتفحص واقعنا المحلي ومحيطنا الدولي تحكمنا في ذلك قيم أساسية محورها مصلحة الوطن والمواطن

(*) نُشرت بمجلة المصور، العدد ٣٦٧٢، ٢٥ فبراير ١٩٩٥.

فحسب .

ماذا يقصد حقيقة بحقوق الإنسان؟ وما موقف مختلف القوى والتجمعات المحلية والإقليمية والدولية من مسألة حماية حقوق الإنسان؟ وهل هذه الحقوق بمختلف أنواعها ودرجاتها وأجيالها واجبة الإعمال فوراً بصرف النظر عن أى سياق اجتماعى أو اقتصادى أو ثقافى؟ أم أنها تدخل فى مجال الظواهر الاجتماعية التى يحيط بها واقعنا الاجتماعى بمختلف أبعاده ولهذا تتطلب معالجة علمية وفهماً علمياً يرتب الأولويات ويضع البرامج. وهل تفيد تكنيكات العمل السياسى التى تأخذ بمنهج التحقيق التام لحقوق الإنسان أو الموت الزؤام فى سبيلها هل تفيد هذه التكنيكات فى خدمة قضية حقوق الإنسان فى بلادنا؟ وما وسائل منع انتهاكات حقوق الإنسان وأكثرها فعالية وتوافقاً مع القيم الأساسية من احترام الوطنية ومصالح الوطن وحقوقه؟ وهل يكون الدفاع عن حقوق الإنسان على حساب حماية حقوق الوطن؟ ثم هل من المشروع إغفال الواجب الوطنى للمهمومين بقضايا حقوق الإنسان فى استنهاض الوعى الاجتماعى العام بهذه

الحقوق مع استسهال البحث عن مظلة الحماية الأجنبية، خصوصاً وإذا كانت مظلة غير مبرأة من المطامع ولها في تراثنا القريب والبعيد والمعاصر صحف مليئة بانتهاكات حقوق الإنسان والشعوب؟ وما مشروعية تدخل دولة كبرى في الشئون الداخلية لغيرها برغم الدفاع عن حقوق الإنسان؟ ألا يذكرنا ذلك بتدخل بريطانيا لاحتلال مصر تحت زعم حماية حقوق الأقليات؟ وماذا عن شعار عالمية مبادئ حقوق الإنسان إذا تعارضت هذه المبادئ مع قيم ومصالح وطنية خاصة جديرة بالاعتبار؟

كل هذه وغيرها أسئلة كبرى تتطلب الإجابة الصريحة الخالية من المجاملة والممالأة، ولو على حساب غضب من يحسب لغضبهم حساب، أو رضا من يخطب لرضاهم ود. أقول: دون مجاملة لأهل الحكم وهو مالم نتعود عليه ولن نتعود عليه، ودون أن نخطب ود مجموعات السياسيين والمثقفين الذين يعتبرون قضية حقوق الإنسان لديهم أحد المحاور الكبرى للحركة السياسية، بل سنجامل الحقيقة فقط وسنخطب ود الوطن فحسب فهو أولى وأبقى وأهم من الجميع.

دعونا أولاً نتوقف ممعنين النظر بالبحث والتأمل في خطاب حقوق الإنسان كما هو دارج ومستخدم على ألسنة من يعنيهم هذا الخطاب لنحاول أن نستخرج أوجه الخطأ والصواب فيه علنا نستطيع أن نصوغ مفهوماً مبسطاً لهذه الحقوق يرضى عنه الجميع وتتحقق به نهضة المجتمع التي نرجوها، ولنبدأ بإيراد الملاحظات التالية.

* * *

أولاً: أن الخطاب الرسمي الذي يرد على ألسنة المسئولين بالدولة والذي مؤداه أن حقوق الإنسان محترمة في مصر وأن ما يحدث من انتهاكات هو من قبيل التجاوزات التي ترد على أصل عام وهو احترام هذه الحقوق وتأمينها، وأن القضاء هو الفيصل في معاقبة مرتكبي الانتهاكات، هو في مجمله خطاب إيجابي لأنه يعلن اقتناعاً رسمياً أساسياً برفض الانتهاكات واعتبارها من قبيل التجاوزات الاستثنائية، وإعلان إشهار سيف القانون في وجه من يرتكب هذه الانتهاكات.

وبصرف النظر عن اتفاق البعض أو اختلافهم مع ما تعلنه الأجهزة المسئولة عن

حجم الانتهاكات وأسبابها، فبوسعنا لكى نقدر هذا الخطاب حق قدره أن نقارنه بخطابات أخرى مقارنة سريعة عبر الزمان وعبر المكان. فعبر الزمان القريب كانت تتم المقابلة صريحة وعلنية بين كون الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب ولم يكن أحد يرفع فى ذلك الوقت راية عالمية وشمولية حقوق الإنسان للرد على هذا الخطاب. وفى الزمان القريب أيضاً كانت تتم المقابلة صراحة وعلانية بين حرية الكلمة وحرية لقمة الخبز وكانت تعطى للحرية الثانية أحقية مطلقة فى العصف بالحرية الأولى دون أن يتحدث أحد فى ذلك الوقت أيضاً عن تكاملية مبادئ حقوق الإنسان.

بل دعونا نقارن الخطاب الرسمى المعاصر بالخطاب المعاصر المحيط بنا فى منطقتنا العربية. فمنطقتنا العربية مقسمة بالنظر إلى قضية حقوق الإنسان إلى فلسفات ثلاث: فلسفة تمارس القتل على الهوية، وفلسفة تمارس التصفية على العقيدة الدينية، وفلسفة تمارس السحق على الأيديولوجية، منطقة تعتبر بعض دولها أن الحديث عن الحقوق المشروعة ردة عن الدين، أو أن الحديث عن حقوق الإنسان هرطقة برجوازية أو تبشير غربى وهى تهم كلها عقوبتها واحدة وإن تعددت وسائلها.

إذن فالمقارنة سواء فى الزمان أو المكان هى لصالح خطابنا الرسمى حتى وإن اختلفنا بعد ذلك فى حجم الانتهاكات ووسائل وقفها، فإنما ننطلق من نقط الاتفاق على المبدأ فى سبيل دفعه وتطويره ومزيد من إعماله وتحقيقه، فما الوسيلة لذلك؟ هذا هو السؤال.

* * *

ثانياً: أن الرد على ما تردده منظمات حقوق الإنسان فى مصر والخارج بعبارات هجومية دعائية من قبيل أن هذه المنظمات تدافع عن حقوق الإنسان المنحرف، أو أن القائمين على أمور هذه المنظمات غير مؤهلين للدفاع عن حقوق الإنسان بحكم تاريخهم فى اعتناق أيديولوجيات مناهضة لحقوق الإنسان، هو خطاب لا يساعد كثيراً فى فهم الظاهرة ولا فى تناولها تناولاً علمياً وإن أفاد فى باب الهجاء والتنابذ بالألقاب. لأن الإنسان حتى ولو كان منحرفاً له حقوق معترف بها، حقوق

تتقرر للإنسان بصرف النظر عن انحرافه أو سوءاته.

ولو قلنا بغير ذلك لفقدت قواعد القانون والأخلاق مبرر وجودها، ولأننا عندما نطالب الدولة: بحماية حقوق الإنسان حتى ولو كان منحرفاً دون أن تتخلى عن سلطتها في الزجر والردع والعقاب فإنما نطلب منها أن تضرب مثلاً في القوة العاقلة الرشيدة التي لا تتخلى عن قيم الحق والعدل والحرية عندما تؤدى وظيفتها في إقرار النظام. وهذا هو الفارق بين القوة العاقلة والرشيدة من ناحية والقوة الغاشمة والمنفلتة من ناحية أخرى، والعقلانية والرشد هما الشرطان الأوليان لاستقامة أركان المجتمع المدنى المعاصر. كما أننا إذا «عايرنا» المهمومين بحقوق الإنسان بتاريخهم الفكرى والسياسى فهذا خلط بين الأشخاص والقضية، والقضية أرفع وأسمى وأنبل من الأشخاص بتاريخهم وحاضرهم.

* * *

ثالثاً: أن خطابنا الدولى الذى تتبناه وزارة الخارجية فى المحافل الدولية عندما يركز على نصوص الدستور والقانون وعلى تصديق مصر على المواثيق الدولية هو خطاب روتينى بيروقراطى لا ينفذ إلى عمق المشكلة ولا يثير أمام الرأى العام الدولى إشكالياتها الحقيقية وتحدياتها الراهنة. ومصر التى أسهمت عقول أبنائها فى منتصف القرن فى صياغة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، والتى كان بها أول وثيقة دستورية تكفل حقوق الإنسان بالمعنى الحديث فى أواخر القرن الثامن عشر، قادرة بكفاءة أبنائها أن تطرح على الساحة العالمية الإشكاليات الحقيقية التى يثيرها تأمين حقوق الإنسان فى الدول النامية ذات الثقافة الخاصة، وفى ظل نظام عالمى تبحث فيه الدول العظمى عن ذريعة للتدخل بعد أن سقطت كل الذرائع التقليدية. إن العالم كله يعلم، أننا وقد وقعنا على الاتفاقات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، ولكن بعض القطاعات الدولية تثير تساؤلات حول مدى التزامنا بما وقعناه من مواثيق، ويصبح السؤال المطروح حول مشروعية السؤال وحول إجابتنا عليه.

* * *

رابعاً: أن خطاب المنظمات المحلية والدولية التى تقدم نفسها على أنها مدافعة عن حقوق الإنسان وكاشفة عن انتهاكاتها به أيضاً كثير من القصور والارتجالية

والسذاجة، وقد يكون القصور لدى بعض المنظمات الدولية متعمداً وقد تكون الارتجالية مطلوبة وقد تخفى السذاجة خبثاً سياسياً ودهاء يمس مصالح الوطن ونسيجه الاجتماعى.

إن المنطق الذى يحكم هذا الخطاب هو منطق الصراع والمساجلة لا.. منطق الفهم والحوار. إن تقارير هذه المنظمات - ولنا فى الحديث عنها عودة - لا تعرف إلا منهج العمليات الحسابية البسيطة فى الجمع والطرح. فهى تضع أمامها مبدأ من مبادئ حقوق الإنسان، ثم ترصد بعض مظاهر السلوك الفعلى، ثم تطرح هذا السلوك من ذاك المبدأ وتبدأ فى الحساب. وهذا المنهج - رغم الملاحظات الكثيرة التى ترد عليه - إن طبق فى كل مجتمعات العالم لاسودت صفحتها جميعاً فى مجال حقوق الإنسان بدون استثناء لا أقول هذا تبريراً لانتهاكات تحدث وإنما أقوله نقداً صادقاً لمنهج معيب متبع.

والمنهج الصحيح لفهم أى ظاهرة اجتماعية ومنها ظاهرة حقوق الإنسان أن نتجنب النظر إلى جانب واحد، وأن نحيط بأبعادها المختلفة وأن نفهم هذه الظاهرة فى ضوء محددات الزمان والمكان والتاريخ والسياسة والثقافة والأمن والاقتصاد والمجتمع. ففرق بين أن نتناول حقوق الإنسان كشعار أو أن نتناولها كظاهرة تماماً كموقفنا من الفقر نستطيع أن نطالب بإزالة الفقر وأن نلعنه ونمضى، ولكن الموقف العلمى الصحيح أن نتعرف على أسبابه وكيفية إزالته ومراحل هذه الإزالة. ويصدق هذا على موقفنا من مختلف تحديات المجتمع كالتعليم والصحة والإسكان وغير ذلك، بوسعنا اتباع أحد منهجين أن نطالب ونلعن، أو أن نحيط بأبعاد الظاهرة ونقدم حلولها ونعرف مراحل تنفيذ هذه الحلول ونصبر عليها.

والظن عندنا أن هذا الطابع الدعائى والشعارى فى تناول مسألة حقوق الإنسان من قبل المنظمات الوطنية قد يرجع فى جزء منه إلى أن القائمين عليها رغم نبل نياتهم وشرف مقاصدهم أغلبهم من المحامين الذين يغلبون تكنيكات الدفاع والمرافعة على تكنيكات الفهم والتأمل، أو الصحفيين الذين قد تغريهم بحكم مهنتهم اعتبارات الإثارة على اعتبارات الحقيقة المجردة.

* * *

خامساً: المنهج الحسابى فى الجمع والطرح لقياس حالة حقوق الإنسان فى مصر هو نفسه الذى تتبعه مع كثير من المبالغة المنظمات الدولية لمراقبة أوضاع حقوق الإنسان، إما اعتماداً على تقارير المنظمات الوطنية وإما اعتماداً على تقارير بعثاتها الخاصة. وهو منهج يسمح إلى أقصى حد بالانتقائية التى تخدم الأهواء والأغراض والرؤى المنحازة. فيكفى أن تتجاهل المنظمة الدولية مظاهر احترام حقوق الإنسان فى مجتمع ما مركزة على ما تراه من مظاهر انتهاك دون ذكر أسبابه لكى تسود صفحة حقوق الإنسان فى هذا المجتمع. هذه الانتقائية المغرضة هى تماماً مثل كاميرات التليفزيون التى تعرض على العالم الأحياء العشوائية بالقاهرة وتعمى أن ترى المصانع والمزارع والمدن الجديدة، وتعرض على العالم عملية ختان بدائية وتعمى أن ترى المستشفيات الحديثة بما فيها من تكنولوجيا متقدمة إنها انتقائية موظفة لأغراض سياسية.

وهكذا تبرز بعض التقارير سلبيات حقوق الإنسان متغاضية عن إيجابياتها. وتبرز سلبيات حقوق الإنسان فى دولة معينة متجاهلة دولاً تعتبر انتهاكات حقوق الإنسان فيها إحدى ركائزها العقيدية والسياسية. ومن عجب أن الدول التى تتمتع بهامش ديموقراطى ويسمح فيها بحرية التعبير هى التى دائماً تكون هدفاً لهجوم منظمات دولية بعينها لحقوق الإنسان. أما الدول ذات النظم السياسية الصريحة الاستبداد والقهر فيلوذ الجميع نحوها بالصمت.

بل إن الانتقائية هذه التى تتبعها المنظمات الدولية بحقوق الإنسان شريعة ومنهاجاً تسمح بتسليط الضوء على بعض قضايا حقوق الإنسان فى مجتمعنا بما يتناقض مع التراث الثقافى وبما يهدد بإشعال النار الخامدة فى فتن نائمة. وإلا فليفسر لى البعض ذلك الإلحاح على إثارة مشكلة الأقليات، وللأقليات مشكلات، ولكن إثارتها بشكل واسع ومفتوح فى ظروف اجتماعية محددة من شأنه أن يلقى الزيت على لهيب نيران يصعب إطفاؤها. وفى السياق نفسه أيضاً يأتى تركيز بعض المنظمات الدولية على موضوع الحريات الدينية. وهم يعنون بهذه الحريات حرية الدعوة الدينية والدعاية الدينية (التبشير) وحرية الانتقال بين الأديان (الردة) دون أى مبالاة بموقف تراثنا الثقافى من هذه المفاهيم وبالآثار الاجتماعية المدمرة التى تترتب عليها.

ولأقدم للقارئ نموذجاً واحداً من تقرير منظمة مراقبة حقوق الإنسان بالشرق الأوسط (ميدل إيست واتش) عن حالة حقوق الإنسان فى مصر عام ٩٤. يتحدث التقرير بأكمله عن انتهاكات حرية الاعتقاد الدينى والتعبير لدى الأقليات المسيحية ويتحدث بالتفصيل عن حرية اعتناق الأديان وتركها والانتقال فيما بينها وعن حرية الزواج وعن حرية إقامة الشعائر الجماعية، وعن حرية التعبير الدينى. ويفرد التقرير صفحات مطولة لقضية بلهاء بكل المعايير عن فتاة حدث أن ارتدت إلى المسيحية فاستجوبتها الشرطة تحسباً لوجود أى نشاط تبشيرى تندلع معه الفتنة!!

تلك هى نوعية المشاكل التى تؤرق بعض منظمات حقوق الإنسان الدولية وهى مشاكل تصب بكل المعايير فى خانة إحداث التوتر الاجتماعى.

* * *

سادساً: والظاهرة الجديدة أن عدداً من وزارات الخارجية فى العالم والسفارات التابعة لها دخلت إلى حلبة سباق مراقبة حقوق الإنسان فى العالم وأخذت تصدر تقارير تعتمد فيها على ما تنشره منظمات حقوق الإنسان الوطنية والدولية وتعتمد فيها أيضاً على مصادرها الخاصة. وفى المقدمة تأتى وزارة الخارجية الأمريكية وسفارتها بالقاهرة حيث يصدر عنها تقرير سنوى عن حالة حقوق الإنسان فى كل مكان بالعالم. والجديد أن هذا التقرير أصبح يوزع داخل مصر على نطاق واسع فى أوساط المثقفين. لا بأس، فمن حق كل دولة أن تراقب حقوق الإنسان ما شاء لها ذلك مادام الأمر يتعلق برسم سياستها هى. أما أن يتعدى الأمر إلى التبشير بالرؤى التى يتضمنها التقرير بين أوساط الرأى العام الداخلى فالأمر فيه نظر بل ومخالف للأعراف الديبلوماسية ويحمل معانى ومضامين كثيرة لا داعى للخوض فيها.

ما علينا، فإن تقرير الخارجية الأمريكية جاء فى النهاية محصلة مركزة لهذه العيوب التى تحدثنا عنها فى خطاب المنظمات الدولية لحقوق الإنسان.

أسلوب طرح المواقف من المبادئ دون نظر إلى السياق، والوصول إلى نتائج معممة تخدم أهدافاً سياسية فى انتقائية متعمدة..

وليسمح لى القارئ أن أطرح بعض التساؤلات ظاهرها البراءة وباطنها الشك الريبة والتوجس: لماذا لا ترتفع نغمة حقوق الإنسان فى المعزوفة الأمريكية إلا عندما تنزع السياسة الخارجية المصرية إلى أن تأخذ مواقف مستقلة وفاء منها بالتزاماتها التاريخية نحو عالمها العربى ونحو القضية الفلسطينية؟ هل التشهير بمصر وعقابها فى هذه الحالة أمر مطلوب؟ ولماذا تركز التقارير الرسمية الأمريكية على بعض الحقوق المدنية والسياسية دون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية؟ أم أن القهر الاجتماعى والاقتصادى للشعوب بواسطة منظمات التمويل الدولية لا يحرك ضمير حقوق الإنسان الأمريكى؟ ولماذا الإلحاح على الحديث عن حقوق بعينها دون حقوق أخرى والإلحاح على عزل هذه الحقوق جميعها عن الظروف التى يمر بها المجتمع المصرى اليوم؟

وسأقدم للقارئ مثالاً على انتهاكات حقوق الإنسان فى مصر التى تؤرق الضمير الأمريكى. يتحدث التقرير عن سيارة أجرة توقفت أمام كمين للشرطة بأسيوط وأطلق أحد ركابها النار على الكمين، فردت الشرطة على النار بالمثل مما أدى إلى مصرع الإرهابيين. ويعتبر التقرير أن ذلك يدخل فى عداد القتل السياسى، أى أن واضعى التقرير كانوا يطلبون من أفراد كمين الشرطة وقد أطلق عليهم إرهابيون الرصاص أن يطلعوا أولاً على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ثم يبدأون فى التعامل مع الإرهابيين وفقاً لبنوده!!

أى عبث هذا وأى هراء نحن فى مواجهة جماعات مسلحة ترفع السلاح ضد سلطة الدولة ويسقط بسببها يومياً شهداء من رجال الشرطة والفكر والمواطنين ثم تحدثوننا بعد ذلك عن جرائم القتل السياسى.

وعلى العموم فإن ذلك التراحم الأمريكى مع جماعات العنف السياسى فى مصر، وفى الجزائر، وفى تونس، وفى غير ذلك من بقاع عالمنا العربى هو موقف سياسى انتهازى يتدثر بعباءة حقوق الإنسان.

ولو استخدمنا المنهج نفسه المتبع فى التقرير الأمريكى لكان لنا أن نسائل أمريكا عن التجاوزات التى حدثت فى محاكمة المواطن المصرى عبد القادر حلمى وعن تشريد أسرته، وأن نسائلها عن جرائم الإبادة التى تمارس ضد أطفال العراق

باسم الحصار، وأن نسائلها عن سكوتها بل ومساعدتها المضمرة لإبادة شعوب عربية في فلسطين وجنوب لبنان، بل ونسائلها قبل ذلك، ومادامت الجرائم ضد حقوق الإنسان لا تسقط بالتقادم، عن جريمة إبادة الأجناس التى ارتكبتها ضد الشعب الفيتنامى.

ما علينا، فلا نريد أن تتحول القضية إلى ما حذرنا منه من تنابذ بالألقاب، ولكننا ننبه ونحذر أصدقاءنا وإخوتنا من نشطاء حقوق الإنسان فى الداخل، إننا ضد الحماية الأمريكية لحقوق الإنسان العربى. فلن يربت الذئب على عنق الغزال. أقول هذا وفى ذهنى أن البعض هنا قد ناشد مساعد وزير الخارجية الأمريكى! إبان توقفه بالقاهرة وقبل توجهه لمقابلة الرئيس الأسد فى دمشق لدفع مباحثات السلام، ناشده أن يثير فى المقابلة مسألة حقوق الإنسان فى سوريا!! فماذا نسمى هذا؟ أهو مراهقة أم سذاجة، أم عبث أم...؟

* * *

وأعود لأثبت الحقائق الآتية:

أن انتهاكات حقوق الإنسان موجودة، ما وجد البشر، وما وجدت المصالح والصراعات، وأن إدانتها واجبة وجوب الفضيلة والشرف والعدل، وتأمين حقوق الإنسان شرط لازم لنهضة مجتمعنا، ولكن هذا التأمين لن يتم بالبكاء على أعتاب الغرب ولا بتوسل الحماية الأمريكية وإنما بالعمل الوطنى الحق فى الداخل بإمكانات الداخل وبقوى الوطن وآلياته.

كيف السبيل إلى ذلك؟ أقول: إن مراجعات كثيرة باتت واجبة.

أمريكا وحقوق الإنسان فى مصر

من يحاسب من؟!

24

خطاب حقوق الإنسان الصادر من مختلف الأطراف المعنية على المستويات المحلية والأجنبية والدولية، هو خطاب تختلط فيه السلبيات بالإيجابيات وحسن النية بسوء الطوية. والصدق بالافتراء. والموضوعية بالذاتية. وتحليل هذا الخطاب إلى عناصره الأولية هو أمر لازم لكشف الغث من الثمين. حتى يذهب الزبد جفاء وحتى يبقى ما ينفع الناس في الأرض.

ليس الهدف من تحليلنا لخطاب حقوق الإنسان على هذا النحو أن نبرر انتهاكات واقعة ولا أن ندفع اتهامات قائمة ولا أن نشارك فى حملة الغمز واللمز التى اشتد وطيسها، ولكن أن نستبدل بالمنهج الشعارى الدعائى فى خطاب حقوق الإنسان منهجاً آخر أكثر موضوعية ورصانة وهدوءاً وصولاً إلى ما نطمع إليه من صياغة خطاب وطنى لفهم حقوق الإنسان يتبع آليات وطنية لحمايتها، تحيط به حركة وطنية فى الصميم لحماية هذه حقوق ونشر الوعى بها. خطاب لا يتهرب من مواجهة الحقيقة وفى الوقت نفسه لا يبالغ فيها. يعتمد فهماً واضحاً لمبادئ حقوق الإنسان العالمية وأولويات تطبيقها على واقعنا الاجتماعى والثقافى الخاص، ويدرك تماماً المحاذير والتحديات الواقعية المحيطة بهذا التطبيق وكيفية التعامل معها. خطاب يقدم وسائل معتمدة متفق عليها للتحقق من مدى الالتزام بمبادئ حقوق الإنسان ويحدد وسائل مواجهة الانتهاكات إن وجدت ويعطى الأولوية لوسائل الحماية

(*) نُشرت بمجلة المصور، العدد ٣٦٧٢، ٣ مارس ١٩٩٥.

الوطنية على آليات الحماية الدولية ويستبعد تماماً منهج البكاء على أعتاب الغرب لاستعطافه لحماية حقوق الإنسان فى الداخل باعتباره منهجاً مخلاً بالكرامة الوطنية ومشبوهاً من الناحية السياسية ويحمل مخاطر جمة لا يمكن التنبؤ بتداعياتها.

وعند هذه النقطة الأخيرة نتوقف بعض الشيء لنحاول أن نكشف ما وراء ظاهر المبادئ المعلنة عن مصالح تبرر لبعض الدول والمنظمات التدخل فى شئون دولة ما لحماية حقوق الإنسان بها. فقد استقرت فى العلاقات الدولية فكرة أن حقوق الإنسان فى كل دولة تخرج عن إطار السيادة الوطنية للدولة باعتبارها شأناً دولياً يهم المجتمع الدولى بأسره. فعند صياغة العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٦) والعهد الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦)، و(هما من أمهات الوثائق الدولية لحقوق الإنسان)، ثارت بين الدول العديد من التحفظات حول إنشاء اللجنة المعنية بحقوق الإنسان فى الأمم المتحدة لمراقبة تطبيق العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية فاعتبرت عديد من الدول أن عمل هذه

اللجنة تدخل فى الشئون الداخلية للدول الأعضاء، ومع ذلك فقد انتشرت حجة الذين يعتبرون أن تدخل الأمم المتحدة لمراقبة أوضاع حقوق الإنسان فى الدول الموقعة على الاتفاقية لا يعتبر تدخلاً فى الشأن الداخلى للدولة لأن حقوق الإنسان تخرج عن هذا الشأن الداخلى فور توقيع الدولة على الاتفاقيات الدولية المعنية. وبالتدريج تزايد عدد الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان حتى بلغ خمس عشرة اتفاقية. مصر طرف فيها جميعاً مع التحفظات التى أبدتها على بعض النصوص. وجميع هذه الاتفاقيات تنطوى على لجان لمتابعة التزام الدول بما وقعت عليه من نصوص وتتضمن إجراءات تتخذ فى حق الدولة التى يثبت انتهاكها لحقوق الإنسان الواردة فى الاتفاقية.

وهكذا خرجت مسألة حقوق الإنسان بالنسبة للدول الموقعة على الاتفاقيات من دائرة الشأن الداخلى للدولة لتصبح شأناً دولياً يترتب على المساس به مجموعة من الآثار والنتائج الدولية.

* * *

واستطراداً وراء هذا المبدأ تصاعد اهتمام منظمة الأمم المتحدة بما يجرى فى داخل الدول الأعضاء مما يظن أن له علاقة بأوضاع حقوق الإنسان. ومنذ عام ١٩٦٧ بدأ يتصاعد داخل المنظمة الدولية الاتجاه نحو إسباغ المشروعية على تدخل المنظمة الدولية فى شئون الدول الأعضاء. حيث صدر قرار عن لجنة حقوق الإنسان بأن تبدأ من عام ١٩٦٨ دراسة انتهاكات حقوق الإنسان بما فيها سياسة التمييز العنصرى والفصل العنصرى فى جميع البلدان وخاصة البلدان المستعمرة. وقد أيد المجلس الاقتصادى والاجتماعى هذا القرار واستقبله بارتياح وأجاز للجنة حقوق الإنسان أن تدرس المعلومات المتعلقة بانتهاكات حقوق الإنسان والحريات الأساسية وكان ذلك بقراره رقم ١٢٥٣ / ١٩٦٧. وتصاعد اهتمام لجنة حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة بصياغة آليات المراقبة الدولية فأجازت سنة ١٩٧٠ تشكيل فريق عمل لدراسة شكاوى انتهكات حقوق الإنسان وردود الحكومات عليها ووضعت نظاماً لنظر هذه الشكاوى وفيما بعد أصبح من الممكن أن تشكل الأمم المتحدة فرق عمل لدراسة حقوق الإنسان فى بلدان معينة أو أن تعين مقررين خاصين بمسائل معينة.

وكان المهتمون بفقه حقوق الإنسان وبالعلاقات السياسية الدولية ينظرون إلى هذه التطورات التى تأتى على حساب السيادة الداخلية للدول على أنها تطور طبيعى لنظام القانون الدولى فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وكيف لا وقد كانت حماية حقوق الإنسان أحد المحاور الأساسية التى تبناها ميثاق الأمم المتحدة فى عالم ما بعد انهيار النازية.

ولكن الأمور اختلفت جذرياً فى مرحلة ما بعد زوال الاتحاد السوفييتى. اختلفت الأمور فى منحنى هذا التطور وتوجهاته ووظائفه، واختلفت فى تفسيره وفهم مقاصده ومراميه. ولابد أن نعيد للأذهان أن إحدى أهم الأدوات الفاعلة التى استخدمها الغرب لتفتيت مكونات الإمبراطورية السوفييتية كانت التركيز على إثارة مسألة القوميات والأعراق ومسألة حقوق الإنسان فيها. ولعلنا جميعنا نذكر الدور الذى لعبته جماعة هلسنكى وجماعات المنشقين من أمثال زاخاروف سولجنتسين وغيرهما فى تقديم الغطاء الإنسانى لسقوط «إمبراطورية الشر». وبعد سقوط الاتحاد السوفييتى الذى هلل له الغرب على أنه انتصار لحقوق الإنسان والديموقراطية فى العالم. تسارعت الوتائر داخل منظمة الأمم المتحدة لتكثيف دورها فى التدخل فى السياسات الداخلية للدول الأعضاء تحت غطاء حماية حقوق الإنسان. لقد كان الأمر مقبولاً أو مبرراً عندما كانت تسود المنظمة الدولية عوامل التوازن بفعل ثنائية الأقطاب. أما وقد انفردت بالمنظمة الدولية. ولو مؤقتاً دولة كبرى وحيدة تسير فى فلكها باقى دول الغرب. فقد أصبح تدخل المنظمة الدولية فى الشئون الداخلية للدول الأعضاء تحت زعم حماية حقوق الإنسان يعنى ببساطة انفراد الدولة المهيمنة على شئون المنظمة الدولية بشئون العالم كله. ويصبح تدخل المنظمة الدولية فى الشئون الداخلية لدولة ما هو فى حقيقة الواقع تدخل لهذه الدولة الكبرى - الولايات المتحدة الأمريكية - أى أنه يراد للعالم أن يتحول إلى مجتمع أبوى تقوم أمريكا فيه بدور الأب الذى اكتسب مشروعية زجر أعضاء الأسرة الدولية باسم حماية حقوق الإنسان.

* * *

والمتتبع لتطور النظام الدولى منذ سقوط الاتحاد السوفييتى. وانفراد أمريكا

بالأمم المتحدة حتى الآن يجد شواهد كثيرة على صحة هذا التحليل.

ففي السادس من سبتمبر ١٩٩١ أصدر الأمين العام للأمم المتحدة تقريره من أعمال الأمم المتحدة وتناول فيه لأول مرة في تاريخ المنظمة الدولية تبرير حق الأمم المتحدة في التدخل عند حدوث انتهاكات لحقوق الإنسان في دولة ما. يقول الأمين العام:

«إن تشجيع احترام حقوق الإنسان يصبح ادعاء خاوياً إذا ما ارتكبت تجاوزات حقوق الإنسان على نطاق كبير دون أن تقوم الأمم المتحدة في الوقت المناسب باتخاذ تدابير تتماشى وحجم هذه التجاوزات. ذلك أن تعزيز حقوق الإنسان لا يعني شيئاً إذا لم يعن الدفاع عن هذه الحقوق عندما تتعرض لهجمة شديدة».

لنقارن هذه اللهجة التي ازدادت علواً ووضوحاً حول دور المنظمة الدولية في حماية حقوق الإنسان بعدما أصبحت المنظمة الدولية خاضعة لهيمنة القطب الواحد، باللهجة التي كانت موجودة عندما كان الاتحاد السوفييتي عضواً فاعلاً على الساحة الدولية. ففي ٩/٧/١٩٦٣ تقدم الاتحاد السوفييتي بمذكرة إلى المجلس الاقتصادي والاجتماعي يطلب فيها بحث موضوع معاملة العراق للأكراد باعتباره ممارسة لجريمة إبادة الجنس البشري (وثيقة E ٣٨٠٩) وأصدر المجلس قراره برفض مناقشة الموضوع لكونه يتعلق بالشئون الداخلية للعراق عملاً بالمادة ٣ فقرة ٧ من الميثاق. بل إن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها صوتت في الجمعية العامة للمنظمة عام ١٩٧٠ (الدورة الخامسة والعشرون) ضد قرار حول اللاجئين الفلسطينيين بحجة أن ذلك يمثل تدخلاً في الشئون الداخلية لدولة إسرائيل.

أما بعد زوال الاتحاد السوفييتي (الدولة المناهضة لحقوق الإنسان في عرف الغرب) فقد تسارعت الوتائر في المنظمة الدولية من أجل تقرير حق التدخل في الشئون الداخلية للدول الأعضاء لحماية حقوق الإنسان. وقد أخذ هذا التوجه مسارين مختلفين. أولهما: إقرار حق التدخل المباشر لمراقبة حقوق الإنسان داخل الدولة العضو واقتراح حمايتها وإجراءات هذه الحماية وثانيهما بدء التفكير في إنشاء محكمة جنائية دولية لمحاكمة المتهمين بانتهاك مبادئ حقوق الإنسان.

أما عن المسار الأول فقد أفصح عن نفسه بوضوح لأول مرة في تاريخ المنظمة

الدولية عندما أصدرت لجنة حقوق الإنسان بها قرارها فى ١٠ / ٢ / ١٩٩٣ حول حالة حقوق الإنسان فى العراق الذى طلب من الأمين العام إرسال مراقبين لحقوق الإنسان داخل العراق. بل تعدى الأمر إلى العمل العسكرى المباشر بإقامة مناطق محظورة على السيادة العسكرية العراقية فى الشمال والجنوب لجماعة الأقليات الكردية الشيعية. وهذه كلها وبصرف النظر عن المبررات السياسية وملابساتها إلا أنها بلغة حقوق الإنسان سوابق غاية فى الخطورة تعصف بسيادة الدول إذا رأت المنظمة الدولية أو القوى المهيمنة عليها أن ثمة انتهاكاً لحقوق الإنسان فى مكان ما بالعالم. وبطبيعة الحال فإن الأمور لن توزن بميزان من ذهب. ولن يكون معيارها العدل والحيدة بل ستوزن بميزان المصالح وصراعات السياسة.. فكم من دولة يئن مواطنوها تحت وطأة الانتهاكات اليومية لحقوقهم ومع ذلك يربت الجميع على كتفها. فى حين يتم التلويح بالعقاب وينكران السيادة فى مواقف أخرى لدى دول أخرى وفى ملابسات تستدعى ذلك من وجهة نظر المصلحة السياسية وحدها.

إذن فالقول بأن حقوق الإنسان داخل الدولة تخرج عن حدود سيادتها الوطنية باعتبارها شأناً دولياً عاماً. هو قول كان يؤخذ فى حدوده العلمية والقانونية عندما كان يسود منظمة الأمم المتحدة قدر من التوازن بتعدد الأقطاب. أما بعدما اختل هذا التوازن لصالح أمريكا. وبعدما تسارعت خطوات استحداث إجراءات التدخل فإن الأمر بحاجة لمراجعة لنكشف كيف تتدثر السياسة بعباءة القانون وحقوق الإنسان.

* * *

ومما يزيد الشكوك إلحاحاً والريبة تمكنا أن الولايات المتحدة التى كانت بعيدة تماماً عن المنظومة الدولية لحقوق الإنسان لا شأن لها بها إذا بها تفاجئ العالم كله بالتوقيع على العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية سنة ١٩٩٢، أى بعد ٢٢ عاماً من صدوره بالتمام والكمال. فماذا دفع الولايات المتحدة أن تتذكر بعدما يقرب من ربع قرن أن هناك وثيقة دولية كبرى لحقوق الإنسان تسمى العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية وأنه من المناسب التوقيع عليها؟

يجيب عن هذا السؤال العام تقرير عنوانه «انتهاكات حقوق الإنسان فى

الولايات المتحدة الأمريكية» منشور فى ديسمبر ١٩٩٣ بواسطة منظمتين أمريكيتين هما : منظمة مراقبة حقوق الإنسان . والاتحاد الأمريكى للحقوق المدنية . ويبدى واضعو التقرير تساؤلاتهم حول النيات الحقيقية التى دفعت الولايات المتحدة إلى التصديق على العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية بعدما يقرب من ربع قرن من الصمت .

ويلاحظون أن هذا التصديق لا يضيف إضافات ذات قيمة إلى نظام حقوق الإنسان فى القانون الأمريكى نظراً لأن كل هذه الحقوق منصوص عليها فى الدستور والتشريعات . كما يلاحظون أن الفائدة الكبرى التى استفادتها الولايات المتحدة من هذا التصديق أنه مكن حكومة بوش والحكومات اللاحقة من توجيه النقد للحكومات الأخرى تحت زعم انتهاكها لحقوق الإنسان . أى أنه وبعبارة أخرى أكثر صراحة لم يكن تصديق الولايات المتحدة على ميثاق حقوق الإنسان لوجه الله ولا حباً فى الحق والعدل والفضيلة ولكن حتى تكتسب الغطاء القانونى للتدخل فى الشئون الداخلية للدول الأخرى تحت لافتة حماية هذه الحقوق .

* * *

هذه الخطوات المحسوبة والمرسومة بعناية التى صاحبت النظام الجديد للعلاقات الدولية واكبها فى الداخل الأمريكى نشاط ملحوظ للاهتمام بمسألة حقوق الإنسان فى دول العالم الثالث . وبعدما كانت دراسات حقوق الإنسان فى الماضى حكراً على مراكز السوفيتولوجى انتقل الاهتمام بها إلى مراكز دراسات الشرق الأوسط والأدنى . وتخصصت جامعة كبرى مثل جامعة كولومبيا فى نيويورك فى إعداد برنامج سنوى لمثقفى العالم الثالث للتدريب على حقوق الإنسان .

وقامت مؤسسات مالية عملاقة حديثة النشأة للتخصص فى قضية حقوق الإنسان مع التركيز على المجتمعات النامية . لعل أهمها : البرنامج الدولى للتدريب فى مجال حقوق الإنسان International Internship Program . ومركز كارتر للتنمية الديموقراطية ودراسات حقوق الإنسان بالإضافة إلى العديد والعديد من المراكز والمؤسسات المشابهة . ولا بأس من الاهتمام العلمى بحقوق الإنسان ونشر ثقافته فى أى مكان فى العالم بشرط أن يكون ذلك لوجه الله والقضية الفاضلة . لا أن

يكون مقدمة لإعداد الكوادر للتمكين من التدخل تحت رايات زائفة.

ولكن السؤال الأكثر أهمية وحيوية هو: هل يواكب هذا الاهتمام الأمريكى بحقوق الإنسان فى العالم اهتماماً مساوياً بتأمين حقوق الإنسان داخل الولايات المتحدة الأمريكية وإزالة انتهاكها؟ إن كانت الإجابة بنعم فالأمر جد لا هزل ولا رياء فيه، والنية الأمريكية صادقة خالصة فى نشر احترام حقوق الإنسان داخل أمريكا وخارجها. أما إن كانت الإجابة بالنفى والسلب فإن روائح السياسة والهوى والغرض لابد أن تزكم الأنوف. لنبحث عن الإجابة إذن. أى عن أوضاع حقوق الإنسان داخل الولايات المتحدة الأمريكية. فى تقرير المنظمتين الأمريكيتين السابق الإشارة إليه.

يرصد واضعو التقرير تسعة عناوين رئيسية تندرج تحتها الانتهاكات الجسيمة (على حد تعبيرهم) لحقوق الإنسان فى الولايات المتحدة الأمريكية، هى كما يلى:

التمييز العنصرى، والتمييز بين الرجال والنساء، وانتهاك الحقوق اللغوية للأقليات، وانتهاكات حقوق المسجونين، ووحشية الشرطة (هكذا باللفظ) وعقوبة الإعدام وانتهاك الحريات الدينية، فهل بقى حق من الحقوق المدنية والسياسية بمنأى عن انتهاك السلطات الأمريكية له؟ فلنتابع استشهادات واضعى التقرير فرغم أن التشريع الأمريكى يردد مبادئ العهد الدولى نفسها للحقوق المدنية والسياسية فيما يتعلق بالمساواة بين الأجناس فإن الواقع العملى يجرى على خلاف ذلك. فالتميز بسبب العرق قائم فى مجالات التعليم والإسكان وفرص العمل وتعانى الأقليات ذات الأصل الإفريقى من انتهاكات منتظمة لحقوقها. كما أن المرأة تعانى من انتهاكات منتظمة لحقها فى المساواة بالرجل فى فرص الحصول على العمل وفى شروط العمل وفى الخدمات التعليمية. وتعانى الأقليات اللغوية من انتهاك حقوقها فى المساواة من أجل الحصول على الخدمات الصحية والاجتماعية والعمل والتعليم بالإضافة إلى معاناتها من تطرف الجماعات الأصولية المتعصبة مثل جماعات: «الإنجليز فقط». ويرصد التقرير أن الولايات المتحدة تخالف بطريقة روتينية منتظمة المادة العاشرة من العهد الدولى للحقوق

المدنية والسياسية التى توجب معاملة المسجونين والمحتجزين معاملة إنسانية باحترام شخصهم وشرفهم. فتعمد السلطات الأمريكية إلى انتهاك هذا الحق باحتجاز المسجونين فى أماكن مكتظة سيئة تجرد المسئولين من كرامتهم وخصوصيتهم وتعرض صحتهم لمخاطر جمة. ويتحدث التقرير عن أن الحادث الذى تعرض له الزنجى الأمريكى رودنى كنج سنة ١٩٩١ والاعتداء الوحشى عليه بواسطة الشرطة الأمر الذى أشعل ثورة السود فى لوس أنجلوس. قد كشف النقاب عن انتهاك الشرطة الأمريكية لأبسط مبادئ حقوق الإنسان عن طريق استخدام العنف المشوب فى كثير من الأحيان بالنزعات العنصرية فى مواجهة المذنبين الملونين. ورغم المساحة الواسعة لممارسة حرية التعبير فى أمريكا فإن الحكومة الأمريكية تخالف المادة ١٩ من العهد الدولى بوضع قيود غير مبررة على حرية تدفق المعلومات سواء من داخل البلاد أو إليها. فكثيراً ما تحجب السلطات الأمريكية تأشيرة الدخول عن عدد من الباحثين والمحاضرين الذين لا ترغب فى اتصالهم بالرأى العام الأمريكى. كما أن قوانين المقاطعة الاقتصادية تضع قيوداً على تدفق المعلومات، بالإضافة إلى أن قيوداً صارمة وضعت على حرية الرأى والتعبير للصحافة ووسائل الإعلام بالمخالفة للمادة ١٩ من العهد الدولى أثناء حرب الخليج. ويضيف التقرير أمثلة أخرى حول انتهاكات للحريات الدينية بواسطة المحكمة العليا الأمريكية نفسها..

* * *

تلك هى العناوين الرئيسية للتقرير الأمريكى الذى وضعته منظمتان غير حكوميتين حول انتهاكات حقوق الإنسان فى أمريكا والذى يقع فى حوالى مائتى صفحة. وليس المقصود من سرد محتوياته أن نبرر انتهاكات حقوق الإنسان عندنا وأن نضفى عليها نوعاً من المشروعية. فالجريمة لا تبرر بالجريمة ولا تستمد مشروعيتها من أن الآخرين لا خلاق لهم.

ولكن ما يعنينا أن ذلك الاهتمام الأمريكى الجارف بحقوق الإنسان خارج أمريكا والذى تزامن مع انهيار الاتحاد السوفيتى وتتردد أصداؤه سواء فى لجان الكونجرس أو وزارة الخارجية. أو الجامعات ومراكز البحث. أو مؤسسات التمويل.

هذا الاهتمام لا يقابله ولا يتوازى معه اهتمام مساو له بتأمين حقوق الإنسان داخل أمريكا، مع أن ترتيب البيت فى الداخل أولى من قذف بيوت الآخرين. وليس ذلك إلا دلالة واحدة نحسب أنها صحيحة كل الصحة. وهى أن قضية حقوق الإنسان يراد لها فى ظل ما يسمى بالنظام العالمى الجديد أن تكون المعبر الفاضل والآمن الذى تعبر عليه مصالح الدولة العظمى نحو تطويع إرادات دول العالم الثالث، وإلا فما تفسير ذلك الصمت المريب الذى لاذت به أمريكا إزاء أحداث الميدان السماوى بالصين بعد أن ملأت الدنيا ضجيجاً. وما تفسير سكوتها عن انتهاكات حقوق الإنسان فى الدول المنفذة لمصالحها فى أماكن متفرقة من العالم رغم بشاعة هذه الانتهاكات؟

إذن فأحد جوانب المشروع المستقبلى الذى تصاغ قسماته وفى ظل ما يسمى بالنظام العالمى الجديد أن تتخلى الدول الصغرى عن سيادتها فى مجال حقوق الإنسان لا لصالح الشرعية الدولية ولا لصالح نظام دولى للعدالة. وإنما لصالح القوة العظمى الوحيدة. وإلا فلتدفع الثمن. أى أن سكوت أمريكا عن انتهاكات حقوق الإنسان لدولة ما رهن بانصياع سياسة هذه الدولة كلياً لإرادتها..

تلك هى المسألة ببساطة ووضوح. فما موقفنا نحن من هذا الواقع الدولى القبيح الذى تراد فيه المقايضة بين العدل والكرامة؟ لا أحسب أن ثمة بديلاً مطروحاً سوى مزيد من التمسك بالسيادة الوطنية مع مزيد من التمسك بمبادئ حقوق الإنسان من موقع وطنى فى سياقها الوطنى وخدمة لمصالح الوطن وحده، أياً كان اللغط الذى يحيط بفكرة حقوق الإنسان فى حلبة معترك المصالح الدولية. أى لا بديل عن منظور وطنى لحقوق الإنسان وحركة وطنية لهذه الحقوق.

الفصل الخامس والعشرون

حقوق الإنسان فى مصر

أى حقوق؟ ولأى إنسان؟

25

شئنا أم أبينا ، فقد أصبحت مسألة حقوق الإنسان داخل دولة ما شأناً دولياً لا يستساغ معه التذرع بحجة وحيدة هى التمسك بالسيادة الوطنية وعدم جواز التدخل فى الشئون الداخلية ، وإذا تركنا جانباً العلاقات الدولية المتشعبة بجوانبها الاقتصادية والسياسية والتى أصبحت قضية حقوق الإنسان ركناً ركيناً فيها ، فلا شك أن احترام الدولة لحقوق الإنسان داخل إقليمها هو إحدى ركائز سمعتها الحسنة واحترامها فى المجتمع الدولى ، وأياً كانت البواعث السياسية المحيطة باهتمام المجتمع الدولى بحقوق الإنسان فى دولة ما والتى كثيراً ما تكون مغموسة فى السياسة ومصالحها ، فلابد من الإقرار بحقيقة أن لغة حقوق الإنسان أصبحت إحدى مفردات الخطاب الدولى وأحد مكونات الضمير الدولى المعاصر على مستوى الشعوب .

مع ذلك، فيجب ألا يكون اهتمامنا بحقوق الإنسان وإشاعة احترامها فى مجتمعنا مدفوعاً فقط بهذه الاعتبارات الخارجية، بل إنه يجب قبل ذلك وبعد ذلك أن ينبع من إيمان راسخ بحق المواطن فى احترام حقوقه الأساسية وحرياته، تلك الحقوق والحريات التى هى شرط النهضة ونتيجتها معاً والمبرر الشرعى لوجود النظام السياسى برمته.

وفى الوقت نفسه فإن رفضنا التدخل فى شئوننا الداخلية تحقيقاً لأهداف سياسية خلف أقنعة حقوق الإنسان يجب ألا يصرفنا عن العمل الجاد والمخلص لإشاعة احترام حقوق الإنسان وتأمينها فى مختلف ربوع الوطن.

فإذا اتفقنا على ذلك، ولابد أن نتفق، وفاء لتراثنا ولحق الوطن علينا قبل أن يكون وفاء لالتزامنا الدولى، يصبح السؤال حول المفاهيم والآليات سؤالاً مهماً

(*) نُشرت بمجلة المصور، العدد ٣٦٧٤، ١٠ مارس ١٩٩٥.

غاية الأهمية ضرورياً غاية الضرورة، وبعبارة أخرى: ما الحقوق الإنسانية المطلوب إشاعة الوعى بها وتأمينها فى مجتمعنا، وما الوسائل المحققة لذلك؟

* * *

ودعونا نتفق أننا لا نقصد بحقوق الإنسان تلك المعانى المبهمة عن الخير والفضيلة والعدل التى تشيع لدى كل من العامة والفلاسفة على السواء، ودعونا أيضاً لا نستدرج وراء تقصى الأصول التاريخية لمفاهيم ومبادئ حقوق فى التراث الإنسانى وفى تراثنا الثقافى. فحقوق الإنسان كما نعنيها هى تلك القواعد ذات المحتوى القانونى والتى لها انعكاسات فعلية على حياة الأفراد والشعوب والمتضمنة فى الوثائق الدولية التى التزمت بها الدولة وفى نصوص الدستور باعتباره الوثيقة القانونية الكبرى التى تحدد حقوق المواطنين وواجباتهم. وفى هذا الإطار سيقابل الباحث بكم هائل من الوثائق التى تتضمن كماً هائلاً من الحقوق. فأول ما تقع فى الصدارة من مواثيق ما اصطلح على تسميته بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان: وهى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والعهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية، والعهد

الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ثم تأتى بعد ذلك مجموعة من الإعلانات والاتفاقيات والبروتوكولات التى تتناول كل حق من الحقوق بالتنظيم التفصيلى: حق تقرير المصير، منع التمييز العنصرى، منع التمييز ضد المرأة، منع التعصب على أساس من الدين والمعتقد، مناهضة جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية، مناهضة ومنع الرق والعبودية والسخرة، حقوق الإنسان فى إقامة العدل واللجوء إلى القضاء المحايد، قواعد الحد الأدنى لمعاملة السجناء، منع التعذيب وغيره، من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، المبادئ الأساسية بشأن استقلال السلطة القضائية، الحق فى الجنسية والحق فى اللجوء، الحقوق النقابية وحق التنظيم النقابى والاضراب والمفاوضات الجماعية، الحقوق السياسية للنساء، الحق فى التنمية الاجتماعية والثقافية، حقوق الأقليات، حقوق المعاقين، والحق فى البيئة النظيفة الخالية من التلوث.

تلك هى العناوين الكبرى لمواثيق حقوق الإنسان وتحت كل منها تندرج عديد من البنود التى تحتوى حقوقاً تفصيلية تبدأ من حرية الرأى والتعبير والتنظيم وسلامة الجسم وتنتهى بالحق فى التعليم والمسكن والغذاء والبيئة النظيفة.

ولا أكتم القارئ خواطرى، فكثيراً ما ساءلت نفسى وتساءلت أمام الآخرين: إذ بعيداً عن الأوراق والأقلام والخطب والندوات والمؤتمرات هل من المتصور فى الواقع الفعلى المعاش أن يوجد ذلك المجتمع الإنسانى الذى يتمتع فيه كل من الأفراد والشعوب والجماعات بهذه الحقوق جميعها دون مساس أو نقصان أو على حد تعبير نشطاء حقوق الإنسان: دون انتهاك؟ هل يوجد أو سيوجد فى الحال أو مستقبلاً ذلك المجتمع الذى يتمتع فيه الأفراد والجماعات بحرية الرأى دون قيود، والتعبير دون ضوابط، والانتقال دون موانع، والتنظيم والاجتماع دون حظر، والخصوصية دون اقتحام، فضلاً عن الحق فى المسكن المناسب، والتعليم الملائم والثقافة الراقية، والعمل والتنمية والبيئة النظيفة؟ أم أن هذه الصورة المثلى تدخل فى باب حالة الطبيعة التى تحدث عنها روسو أو المدينة الفاضلة التى تصورها توماس مور أو مجمتع من كلٍ حسب مقدرته ولكل حسب حاجته الذى بشر به ماركس وهى كلها من قبيل خيالات النزوع الإنسانى نحو المثالية والكمال. وبعبارة أخرى هل هذه الحقوق هى الحد الأدنى لمبادئ التنظيم الاجتماعى فى المجتمع الحديث، أم

أنها النموذج المثالى الأعلى الذى تسعى المجتمعات الحديثة سعياً حثيثاً لبلوغه. والإجابة عن هذا السؤال على نحو أو آخر هى التى تحدد لنا كيف نحكم على مجتمع ما بالنظر إلى تناوله لحقوق الإنسان فيه. فإذا اعتبرنا أن هذه الحقوق هى من قبيل الحد الأدنى الذى يلتزم المجتمع بتوفيره كان حكمنا على أى نكوص عن توفير هذه الحقوق توفيراً تاماً وكاملاً باعتباره انتهاكاً واجب الإدانة والمقاومة لا تسامح فيه أياً كانت الظروف والمبررات. أما إذا اعتبرنا أن هذه الحقوق هى معايير عليا للتنظيم الاجتماعى، على المجتمعات أن نأخذها نبراساً لها فى رحلتها نحو التقدم باعتبارها إرشادات هادية لحركة المجتمعات، فإن تقييمنا للمجتمع بالنظر إلى موقع حقوق الإنسان فيه لابد أن يختلف من حيث المنهج. لأننا لن نتوقف طويلاً لمجرد الإدانة والتنديد بالانتهاكات الجزئية لحقوق الإنسان فى هذا المجال أو ذاك، بل سنهتم فى المقال الأول بمجموعة من المقارنات: المقارنة بين ماضى المجتمع وحاضره، المقارنة بين ثقافة المجتمع والمبادئ المطلوب تطبيقها، المقارنة بين حقوق الإنسان وواجبات الإنسان، المقارنة والموازنة بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية، الموازنة بين حق الفرد فى الحرية وحق الوطن فى الأمن، المقارنة بين وضعية حقوق الإنسان فى إطارها الاجتماعى الراهن وبين الرؤى المعلنة للمستقبل، وغير ذلك من المقارنات. أى أننا إذا نظرنا إلى حقوق الإنسان باعتبارها نموذجاً أعلى يجب احتذاؤه والسعى حثيثاً نحو بلوغه فإن حكمنا على وضعية حقوق الإنسان فى مجتمع ما لن يكون حكماً استاتيكياً يكتفى بتصوير الوضع الثابت لحالة حقوق الإنسان فى لحظة بعينها بل سيكون حكماً ديناميكياً يصور المجتمع فى حركته نحو التقدم بكل ما تحويه هذه الحركة من تفاصيل وعوائق وتفاعلات.

ونسارع بالقول إنه لا توجد إجابة واحدة عن السؤال السابق حول موقع حقوق الإنسان بين مبادئ الحد الأدنى ومعايير الحد الأعلى للتنظيم الاجتماعى. فثمة حقوق للإنسان لابد أن تحترم فوراً وعلى الدوام ولا يقبل من الدولة أو مؤسسات المجتمع الحيدة عنها فى أى لحظة وتحت أى ظرف من الظروف، وهذه هى الحقوق اللصيقة بالشخصية الإنسانية والتى بدونها لا تستقيم هذه الشخصية. مثال ذلك الحق فى سلامة الجسم وحظر التعذيب، والحق فى الحياة وحظر الاعتداء عليها دون محاكمة عادلة، والحق فى الحرية وحظر تقييدها إلا بالقانون وبإجراءات قضائية

محايدة. بل إن أى اعتداء على حق من هذه الحقوق، كان هذا الاعتداء من جانب ممثلى الدولة أو من الجماعات أو الأفراد الخارجين على سلطة الدولة هو جريمة لا تسقط عقوبتها بالتقادم بنص الدستور. والحديث عن وقف انتهاكات هذه الحقوق يدخل فى باب الحديث عن مكافحة الجرائم بصفة عامة واستحداث آليات فاعلة لكشفها وضبطها ومحاكمة مرتكبيها وإنزال العقاب الرادع بهم.

وتأتى بعد ذلك حقوق أخرى لصيقة بالشخصية الإنسانية أيضاً وإن تركت مواثيق حقوق الإنسان الباب مفتوحاً للمشرع الداخلى أن يقيد ممارستها فى ظروف معينة ومؤقتة للصالح العام على أن تكون تلك القيود مما يقبله ضمير المجتمع الديموقراطى الحر. ومثال ذلك حرية الرأى والتعبير والاعتقاد والاجتماع والتنقل والحق فى الخصوصية والحق فى المشاركة السياسية وإدارة الشئون العامة وغير ذلك من الحقوق. وما يميز هذا الصنف من الحقوق أنها ليست مجرد حقوق سلبية تحمى الإنسان من الاعتداء عليه، بل هى حقوق إيجابية تتطلب التسليم للإنسان الفرد بقدرات وإمكانات إيجابية حتى يستطيع أن يحقق شخصيته الإنسانية على نحو كريم. وبالتالى فهى تتطلب صدور عدد من التشريعات تنظم كيفية ممارسة هذه الحقوق فى السياق الاجتماعى والثقافى الخاص: كيف يمارس الإنسان حرية الرأى والتعبير والفكر والوجدان والمشاركة السياسية بما لا يصطدم مع حقوق وحريات الآخرين وبما لا يصطدم أيضاً مع القيم الاجتماعية والثقافية والأخلاقية الكبرى؟ والمهم هنا ألا يصل عمل المشرع الداخلى فى معرض تنظيمه لممارسة حق من الحقوق إلى حد مصادرة الحق فى وضع قيود غير مبررة عليه، وهذه أيضاً فى نظرنا مسألة تقاس بما يقبله وما لا يقبله ضمير المجتمع الديموقراطى الحر.

وتأتى بعد ذلك طائفة الحقوق التى لا يمكن فهمها خاصة فى مجتمعات العالم الثالث التى تعانى من مشاكل اجتماعية وثقافية حادة، إلا باعتبارها إرشادات للسلوك العام ومثلاً ونماذج عليا على المجتمع أن يحتذيها فى حركته إلى الأمام: مثل الحق فى التعليم المجانى، وحق المشاركة فى الحياة الثقافية، وحق التمتع بفوائد التقدم العلمى وتطبيقاته، والحق فى مستوى مناسب لمعيشة الفرد وأسرته، وحق الأسرة فى دعم المجتمع لها، والحق فى شروط عمل عادلة، وغير ذلك من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى لن تشبع نسبياً إلا بمقدار ما يحققه المجتمع

من تطور فى مختلف المجالات، ثم إن الإشباع المطلق لها غير متصور حتى فى أرقى المجتمعات لأن حاجات الإنسان فى تطور وارتقاء مستمرين.

* * *

ففيما عدا الحقوق اللصيقة بشخصية الإنسان كحرمة جسمه وحريته المادية وشرفه، فإن حقوق الإنسان الأخرى ليست بالحقوق المطلقة وإنما هى حقوق نسبية، لا يقاس تحققها بمعايير عامة مجردة عن محددات الزمان والثقافة والمجتمع وإنما يقاس بموضعها من مجمل قيم المجتمع وثقافته ودرجة تطوره الاجتماعى.

ومع ذلك فقد درج المشتغلون بقضايا حقوق الإنسان على ترديد نص المادة الخامسة من العهدين الدوليين والتى تقول: «ليس فى هذا العهد أى حكم يجوز تأويله على نحو يفيد انطواءه على حق لأى دولة أو جماعة أو شخص بمباشرة أى نشاط أو القيام بأى عمل يهدف إلى إهدار أى من الحقوق أو الحريات المعترف بها فى هذا العهد أو إلى فرض قيود عليها أوسع من تلك المنصوص عليها فيه». أى أن هذه المادة تحظر على الدول والأفراد والمجتمعات إهدار أو المساس بأى حق من حقوق الإنسان أياً كان هذا الحق وأياً كانت درجة المساس به: يستوى فى ذلك تعذيب مواطن لآرائه السياسية مع حرمان صبى من التعليم المجانى مع مصادرة حق تقرير المصير، مع عدم تمكين الفرد من التمتع الأمثل بفوائد التقدم العلمى وتطبيقاته أو المشاركة فى الحياة الثقافية، هكذا دون تمييز. وفى رأينا أن المساواة بين كل هذه الحقوق على اختلافها فى إسباغ صفة الإطلاق عليها، إما أنه نوع من الرياء الدولى قبلته الدول ووافقت عليه بنوع من الحياء والمظهرية الدولية الكاذبة، وإما أنه نوع من الفرض والتسلط لمفهوم معين من الحقوق أصبح يتمتع به الإنسان فى الغرب ومازال إنسان العالم الثالث يسعى ويتعثر فى الوصول إليه لأسباب قد ترجع إلى فعل الغرب ذاته.

* * *

وعلى أى حال وبعيداً عن مشكلة نسبية حقوق الإنسان وإطلاقها، وسواء كنا مع القائلين بهذا أو ذاك، فإنه لا يمكن لأى مراقب موضوعى منصف أن يفهم وضعية حقوق الإنسان فى مجتمع ما، وحظ هذه الحقوق على مختلف أنواعها

ودرجاتها من الاحترام أو الانتهاك إلا بالنظر إلى محددات الزمان والمكان والثقافة والمجتمع والتراث والواقع، وهذه المحددات فى مجتمعنا وفى عدد كبير آخر من المجتمعات العربية ومجتمعات العالم الثالث يمكن إنجازها فيما يلى :

أولاً : محددات الثقافة : وهى مجموعة الأفكار والعقائد والموروثات المعنوية السائدة فى المجتمع والتى تتعارض كلياً أو جزئياً مع مبادئ حقوق الإنسان أو بعضها، وقراءة ثقافتنا المحلية على مختلف مستوياتها سرعان ما ستكتشف وجود كثير من مناطق التعارض بينها وبين مبدأ أو أكثر من مبادئ حقوق الإنسان، وحجر الزاوية فى فهم مظاهر التناقض الثقافى لدينا مع بعض مبادئ حقوق الإنسان العالمية هو موقع الفرد فى الثقافة الغربية المعاصرة وموقعه فى ثقافتنا الشرقية. فالثقافة الغربية تقدس الفرد ككيان قانونى واجتماعى وتجعل له وجوده الذاتى وحقوقه المستقلة واجبة الاحترام فى مواجهة الجماعة والدولة. أما فى ثقافتنا الشرقية فلا توجد المواجهة الفاصلة بين الفرد والجماعة بهذا القدر من الحدة، بل تكاد حقوق الجماعة أن تكون مغلبة على حقوق الفرد عند التعارض. ولا تنظر ثقافتنا الشرقية إلى حقوق الجماعة باعتبارها مجموعاً حسابياً لحقوق الأفراد وإنما تنظر إليها باعتبارها حقوقاً أخرى مختلفة فى النوع أكثر سمواً ورفعة من حقوق الفرد الدنيا. وهكذا تذوب شخصية الفرد وكيانه فى مجتمعاتنا فى عدد من الكيانات الاجتماعية الأكبر والأكثر اعتباراً مثل الأسرة والعشيرة والجماعة المحلية فى القرية والجماعة الاقتصادية فى الحرفة والجماعة الدينية ثم تأتى الدولة لتفرض إرادتها على الجميع. والدولة فى ثقافتنا ليست نتاج اتفاق حر بين أفراد أحرار الإرادة كما هى الحال فى الثقافة الغربية بل هى أدخل فى ظواهر الطبيعة منها فى ظواهر المجتمع. فلم يأت على الإنسان فى مجتمعاتنا حين من الدهر لم تكن الدولة شيئاً مذكوراً كما هى الحال فى كثير من مجتمعات الغرب. بل إن ذاكرتنا التاريخية قد خبرت نظام الدولة كما خبرت الشمس والقمر والنجوم. ويؤكد الفقهاء المسلمون دائماً على أن حقوق الله مقدمة على حقوق العباد. وتحتل فكرة النظام العام والصالح العام مكاناً بارزاً فى نظامنا القانونى المعاصر لا تشغله فى النظم القانونية الأخرى، ليس فقط فى بطون كتب القانون ونصوصه وإنما أيضاً فى أفهام الناس وعقولهم، وهذا ما دفع مواطناً صالحاً لأن يلجأ إلى القضاء طالباً تفريق

أستاذ جامعى من زوجه، وجعل مواطناً آخر يطلب من القضاء مصادرة فيلم سينمائى لسبب واحد: أن حق الله مقدم على حق العبد. ولهذا أيضاً لا ترى ثقافتنا الدينية والشعبية بأساً من الأخذ بالعقوبات البدنية لمنع استشراء الجريمة رغم نصوص اتفاقية منع التعذيب والعقوبات المهينة والحاطة بالكرامة. وترى هذه الثقافة البأس كل البأس فى الإعمال المطلق للمساواة بين الرجال والنساء على النحو الوارد باتفاقية منع كل أشكال التمييز ضد المرأة. أما حرية الرأى والفكر والضمير والوجدان والمعتقد فهى تخضع لقيود ثقافية تضع مجالات محددة لهذه الحقوق بما لا يتجاوز فيه على حق الله أو الجماعة فى بعض المجتمعات أو على حق الوطن والدولة والالتزام الحزبى فى مجتمعات أخرى.

والذى يريد أن يعرف موقع مبادئ حقوق الإنسان فى ثقافتنا السياسية ليس عليه إلا أن يمعن النظر فى القيم والممارسات السائدة فى مؤسسات المجتمع المدنى: عليه أن يتأمل كيف تمارس العملية الانتخابية فعلاً فى الريف المصرى، وكيف يحل المثقفون خلافاتهم الفكرية، والآليات المتبعة فى التنظيمات النقابية وكيفية صعود القيادات إلى قمة الهرم النقابى، بل وآليات الممارسة الديموقراطية داخل مختلف الأحزاب السياسية التى أدت إلى تصلب فى الشرايين وضمور فى أدمغة صنع القرار بحكم الثبات والتعرض طويل المدى لعوامل التعرية السياسية. وسنصل من ذلك إلى أن مشكلة حقوق الإنسان فى مجتمعنا ليست ثنائية الأطراف: الدولة فى مواجهة الفرد فحسب. وإنما هى مشكلة متشعبة تضرب بجذورها فى كل خلايا التنظيم الاجتماعى.

ثانياً: محددات التقاليد المهنية: ذلك أن لكل مهنة مجموعة من التقاليد والقيم الخاصة التى قد تنفصل وتتقاطع مع القيم الاجتماعية العامة، قيم وتقاليد تحدد أسلوب أداء أعضائها لمهنتهم ونظرتهم القيمية للخطأ والصواب المهنى، فإذا كان من تقاليد القضاة الحيدة والإنصات، ومن تقاليد المحامين الانحياز لأحد طرفى الخصومة، ومن تقاليد الطب الشك، ومن تقاليد رجل الدين اليقين والوعظ وامتلاك الحقيقة فإن من تقاليد الشرطة الزجر والردع وافتراض الإدانة قبل البراءة. ولا ريب أن المبالغة فى الانسياق وراء التقاليد المهنية للقائمين على إنفاذ حكم

القانون دون ضابط أو رابط أو ورع من شأنها أن تؤدى إلى الالتفات عن مبادئ حقوق الإنسان لصالح الواجب المهنى الصرف. والحل بالنسبة لتقاليد الشرطة على وجه التحديد هو إزالة ذلك التعارض المستقر فى ضمائر الكثيرين بين الواجب المهنى وحقوق الإنسان. والظن أن تدريباً مكثفاً على حقوق الإنسان مثل الذى شرعت فيه أكاديمية الشرطة فى مصر اليوم مع مزيد من الجهد لرفع الكفاءة المهنية لرجل الشرطة فى الكشف عن الجريمة بالوسائل الحديثة مع احترام حقوق الإنسان، كفيل بإزالة هذا التناقض الوهمى ليجعل من تقاليد المهنة تقاليد منحازة للحق والحرية.

ثالثاً: محددات التعارض بين أمن الوطن وحقوق الإنسان فى مواجهة حالات المقاومة المسلحة للدولة والمجتمع أو ما اصطلح على تسميته بالإرهاب.

ففى هذه الحالات التى يستخدم فيها السلاح لمقاومة القانون وهدم أركان المجتمع، هل من المطلوب الالتزام بمبادئ ومعايير حقوق الإنسان بالقدر نفسه من الالتزام فى الأوقات التى يشيع فيها الأمن والانصياع لحكم القانون؟ القضية المتفق عليها بين الجميع أنه من غير المشروع مكافحة الخروج عن القانون بخروج مقابل على القانون. ولكن هذه الصياغة النظرية الفاضلة والعادلة قد تتحول إلى عبارات فارغة فى خضم ملاحقة جماعات الإرهاب وسط دوى الرصاص وانفجارات العبوات الناسفة. لقد توصل الفكر الدولى إلى صياغة خاصة لحقوق الإنسان فى النزاعات المسلحة، ولا أريد القياس فالقياس بعيد ومرفوض ولكن استنباط الحكمة مع وضع الضوابط هو أمر مطلوب لصالح الوطن.

رابعاً: محددات التعارض بين الحقوق المدنية والسياسية من ناحية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية أخرى، وهى الصياغة القديمة نفسها حول التعارض بين حرية الكلمة وحرية لقمة الخبز، أو الحريات الشخصية والحق فى التنمية. وأحسب أن تجربتنا السابقة حول تغليب الحق فى الطعام على الحق فى الكلام قد باءت بالفشل فلا طعم الفم ولا تكلم اللسان، ومع ذلك فإن الحقيقة التى تعلن عن نفسها أن الفقراء والمطحونين لا يأبهون كثيراً بمطالب المثقفين فى حرية الرأى والإبداع والتعددية السياسية، وأن هذه الحقوق الأخيرة لا قيمة لها ولا

فاعلية فى مجتمع يعانى من التخلف والأمية، وبالمثل فإن تجاوز التخلف الاقتصادى والاجتماعى أمر غير ممكن فى مجتمع يعتمد قيم البطش والقهر، وتلك جدلية كبرى يجب أن تعيها كل الأطراف الفاعلة فى حركة حقوق الإنسان العربية.

* * *

أعود فأقول إن مبادئ حقوق الإنسان كما تضمنتها المواثيق الدولية ليست لافتات معلقة فى السماء لا تنتظر منا إلا الإعمال فنثاب عليه أو الإغفال فندان بسببه. بل إن إعمالها وإغفالها فى واقع اجتماعى محدد ومعقد كواقعنا هو أمر محاط بكثير من التحديات والإشكاليات التى تستدعى لمواجهتها جهوداً متضافرة من كل الأطراف وعملاً دءوباً بنية مخلصة من كل خلايا المجتمع المدنى، ولا يشفع فى ذلك مجرد بيان من منظمات حقوق الإنسان يبين الانتهاكات وبيان مضاد من الجهات المسئولة ينكر ويتهم ويهاجم. فالقضية أعقد من هذا التبسيط المخل وأهم من هذا الحوار الممل. فما آليات حماية حقوق الإنسان المقترحة؟

الفصل السادس والعشرون

حقوق الإنسان فى مصر

إشكاليات الداخل

26

السؤال الذى نطرحه الآن، يتعلق بالأطراف الفاعلة فى قضية حقوق الإنسان فى مصر، وآليات عملها، والعلاقات المتبادلة فيما بينها، والخطاب الذى تتبناه كل منها بمناسبة انخراطها فى قضية حقوق الإنسان، وما إذا كان هذا كله يخدم حقوق الإنسان ويؤثر عليها بالسلب أو الإيجاب. ونبادر إلى تكرار القول، إن ما يهمنا فى المقام الأول والأخير هو التوصل إلى اقتراح صيغة وطنية لحماية حقوق الإنسان فى مصر، صيغة تؤدى إلى تحقيق هدفين: إشاعة مناخ احترام حقوق الإنسان ووقف انتهاكاتها من ناحية، وتجنب الآثار السلبية لتدويل الشأن الداخلى لحقوق الإنسان وما يتبعه من إمكان استخدام هذا الشأن بواسطة قوى الخارج للتأثير على النزوع الوطنى للسياسة الخارجية المصرية من ناحية ثانية.. هذا هو هدفنا بوضوح شديد.

المراقب لحركة حقوق الإنسان فى مجتمعات العالم الثالث يلحظ منهجين يتنازعان منظور هذه الحركة ونشطاءها إلى وسائل الحماية الواجبة الاتباع لوقف الانتهاكات: اتجاه يذهب إلى تغليب الاستعانة بقوى الخارج، أى بالآليات الدولية والأجنبية المتاحة، لوقف انتهاكات حقوق الإنسان بالداخل، وهى آليات - كما نعلم - متعددة ومؤثرة، تبدأ بلجان الأمم المتحدة ومنظماتها، مروراً بلجان حقوق الإنسان بالمنظمات الإقليمية، عطفاً على أقسام حقوق الإنسان بوزارات الخارجية، وانتهاء بالمنظمات الدولية غير الحكومية المعنية بحقوق الإنسان. والاتجاه الثانى يذهب إلى تغليب الاستعانة بقوى الداخل لوقف انتهاكات حقوق الإنسان بالداخل. وهذا يعنى استنهاض وعى وهمة القوى السياسية والاجتماعية والثقافية الوطنية من أجل تشكيل رأى عام ضاغط وقوى يدين انتهاكات حقوق الإنسان أياً كان مصدرها ويعمل على وقفها وعدم تكرارها، ولنا على كل من هذين الاتجاهين الملاحظات التالية:

(*) نُشرت بمجلة المصور، العدد ٣٦٧٥، ١٧ مارس ١٩٩٥.

أولاً : أن الاتجاه الذى ينصرف كلية إلى الاعتماد على الآليات الأجنبية والدولية لوقف الانتهاكات الداخلية لحقوق الإنسان قد يجد تفسيره وتبريره فى المجتمعات الباطشة التى لا تسمح بأى قدر من حرية الرأى أو التعبير أو الاجتماع فى الداخل، ومن هنا فلا بديل عن التوجه إلى الغرباء للاستعانة بهم على بطش الأقرباء. أما عندما يتوفر هذا القدر من حرية العمل والحركة داخل المجتمع بتوفر ولو قدر محدود من الحريات المدنية والسياسية فيصبح تغليب تكنيكات الخارج على النضال من أجل نشر الاهتمام بحقوق الإنسان بين أهل الوطن نوعاً من «الاستسهال» الذى يتجنب الطريق الصعب مع ما يحمله الطريق السهل من مخاطر الغرق فى بحر لجى من تلاطم أمواج السياسة الدولية. إن نشأة منظمات حقوق الإنسان فى المنفى التى تفضح الانتهاكات فى المجتمعات المغلقة أمر مفهوم، أما حيث يتمتع مجتمع الداخل بقدر ولو محدود من الانفتاح والتسامح فإن نفى الذات اختيارياً يصبح أمراً غير مقنع.

ثانياً : ويرتبط بقضية آليات الخارج وآليات الداخل لحماية حقوق الإنسان قضية

أخرى ملازمة لها ومرتبطة بها وهى قضية النخبوية والجماهيرية فى منظمات حقوق الإنسان. فهناك وجهتان للنظر بالنسبة لعضوية منظمات حقوق الإنسان: الأولى ترى أن العمل فى مجال حقوق الإنسان يجب أن يقتصر على النخبة المثقفة المؤمنة بهذه القضية والواعية بأبعادها وأهميتها فى إحداث التقدم الاجتماعى العام والقادرة على القيام بواجباتها وتحمل أعبائها الثقال. ويرى النخبويون أن من شأن انفتاح عضوية منظمات حقوق الإنسان على الجماهير الواسعة أن يندس بين صفوفها من لا يؤمنون حقاً بمبادئها، أو من لا يشهد لهم تاريخهم أو حاضرهم باكتراث جدى بحقوق الإنسان، أو من يعملون عن عمد أو غير عمد إلى إفساد حركة حقوق الإنسان وإفشال أهدافها السامية. ووجهة النظر هذه لا شك جديرة بالنظر والاعتبار، ولكن الأخذ بمنطقها على إطلاقه يحمل كثيراً من المحاذير والمخاطر التى تصيب حركة حقوق الإنسان الوطنية فى مقتل. أولها أنها تفترض نوعاً من الوصاية الفوقية التى يفرضها عدد من المثقفين على الجماهير الواسعة صاحبة المصلحة الحقيقية فى حماية حقوقها؛ وثانيها أنها تنقل إلى حركة حقوق الإنسان دون حصانة كافية أمراض المثقفين المعروفة للجميع؛ وثالثها أنها تؤدى إلى عزل حركة حقوق الإنسان عن القطاعات الواسعة فى المجتمع بما يجردها من حماية هذه القطاعات الجماهيرية من ناحية وبما يحجب عن منظمات حقوق الإنسان دورها المهم والخطير فى التبشير بهذه الحقوق ونشر الوعى بها بين جماهير البسطاء حتى تتحول حقوق الإنسان لدى هذه الجماهير من مجرد خطاب ثقافى فوقى إلى خطاب يعادل خطاب الخبز والحرية.

والنتيجة التى تترتب على ذلك وتتمثل فى أخطر أمراض النخبوية على الإطلاق وهى ارتماء حركة حقوق الإنسان المحلية فى أحضان الخارج لحماية حقوق الإنسان فى الداخل. لأنه لما كانت النخبة المثقفة التى هى رائدة حركة حقوق الإنسان محرومة من الزخم الجماهيرى، ومعزولة بإرادتها عن أصحاب المصلحة فى عملها، فلا بديل أمامها لحماية نفسها عن اللجوء إلى الآليات الأجنبية والدولية مع العزوف عن أى جهد إبداعى خلاق لإقامة صرح آليات وطنية وهو واجب وطنى لا يحق لمن يتصدر حركة حقوق الإنسان أن ينكص عنه.

ومن عجب أنه نتيجة لتغليب آليات الحماية من الخارج على آليات الحماية من

الداخل (وهى بالمناسبة ظاهرة مستشرية فى كثير من أقطار العالم الثالث) فإن مناضلى حركة حقوق الإنسان المحلية، وهم فى الغالب من فصائل اليسار السابق، يجدون أنفسهم فى حالة من التناقض السياسى تثير حيرة حقيقية. فهم من ناحية يعزلون أنفسهم عن الجماهير التى كانوا فيما مضى يتغنون بقدراتها على صناعة التاريخ، وهم من ناحية ثانية يجدون أنفسهم فجأة وبلا انتظار أو توقع فى خندق واحد مع القوى الدولية التى كانوا يعتبرونها بالأمس القريب من ألد أعداء الشعوب من ممثلى الإمبريالية العالمية والأصوات المتعاطفة مع الصهيونية. ولا أقول إن كل ممثلى الحركة الدولية من هؤلاء، ولكننى أثبت أن تلك الأصوات المعادية للمصالح السياسية للعرب ولطموحات الشعوب فى التحرر لها موقعها الثابت والبارز فى صدارة حركة حقوق الإنسان الدولية. وتلك هى بعض المحاذير الكبرى التى تترتب على تغليب آليات الحماية من الخارج على الحماية الوطنية لحقوق الإنسان.

ثالثاً: على أنه من الإنصاف للحقيقة أن نقرر أن لجوء الحركة الوطنية لحقوق الإنسان عندنا إلى آليات الحماية الخارجية لحقوق الإنسان فى مصر وتغليبها على الوسائل الوطنية لحماية هذه الحقوق، هو أمر تتحمل قدراً كبيراً من وزره تلك السياسة غير المتسقة وغير المنطقية والمفتقرة إلى منظور استراتيجى مبدئى التى تتعامل بها أجهزة البيروقراطية المصرية مع الحركة المصرية لحقوق الإنسان. إن البيروقراطية المصرية حائرة تماماً فى التعامل مع هذه الحركة، حائرة بين الرفض والتجاهل وبين الاعتراف والتعامل، حائرة بين التمسك بالشرعية القانونية متمثلة فى قانون بال عفا عليه الزمن[1] وبين الشرعية الاجتماعية والاعتراف الدولى بحركة حقوق الإنسان، حائرة بين الإنكار الإنشائى البليغ لحدوث تجاوزات أو انتهاكات لحقوق الإنسان وبين عدم الرد على حالات موثقة يجب النظر إليها على أقل تقدير كبلاغات مقدمة من مواطنين مخلصين عن ارتكاب جرائم يعاقب عليها القانون.

* * *

(١) إشارة إلى قانون الجمعيات الأهلية رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ الذى ألغى مؤخراً.

وليسمح لى القارئ أن أستعرض معه بعضاً يسيراً من مظاهر هذه الحيرة وهذا التخبط فى تعامل البيروقراطية المصرية مع أطراف الحركة الوطنية لحقوق الإنسان. فعلى حين ترفض وزارة الشئون الاجتماعية أن تؤدى واجبها فى رعاية النمو المطرد فى مؤسسات المجتمع المدنى وترفض إشهار المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، نجد أن السيد النائب العام يستقبل نشطاء حقوق الإنسان ويجيب عن تساؤلاتهم وينشئ مكتباً تابعاً له لتلقى بلاغات انتهاكات حقوق الإنسان ويرفض أن يستدرج إلى الحديث عن شرعية منظمة حقوق الإنسان. وعلى حين يعلن مندوب مصر فى لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان أن السلطات المصرية تتعاون مع المنظمة تعاوناً كاملاً يرفض المسئولون فى الداخل الرد على مراسلات المنظمة التى تتضمن ادعاءات بانتهاكات حقوق الإنسان ويتجاهلون هذه الشكاوى تجاهلاً تاماً. وفى الوقت الذى يتحدث فيه السيد وزير الخارجية حديثاً إيجابياً عن دور المنظمات غير الحكومية، والذى تتعامل فيه إدارة حقوق الإنسان بوزارة الخارجية تعاملاً يومياً مع منظمات حقوق الإنسان بالداخل، يعود السيد مساعد وزير الخارجية ليردد الحديث المعاد عن أن هذه المنظمات غير شرعية وخارج إطار القانون. وإذا شئنا أن نلخص موقف البيروقراطية المصرية من المنظمة المصرية لحقوق الإنسان فهو الاعتراف بها فى المحافل الدولية وإنكارها فى داخل الوطن، والاعتراف بها عندما لا يتعلق الأمر بالحوار حول انتهاكات لحقوق الإنسان وإنكارها فيما عدا ذلك، وهو فى مجمله موقف متردد من التعامل اللحظى الحائر الذى يفتقر إلى أى رؤية مستقبلية ثابتة. وقد آن الأوان لكل الأطراف الفاعلة فى مجال حقوق الإنسان - رسمية كانت أو غير رسمية - أن تعيد النظر فى مواقفها وخطابها وآلياتها وفاء لقضية كبرى هى مستقبل حقوق الإنسان فى مصر بعيداً عن الذرائع الشكلية وعن المواقف النفعية الحالية.

* * *

دعونا ننهى تماماً ذلك الحديث المعاد المكرر عن شرعية منظمات حقوق الإنسان. إذ إنه بعيداً عن نصوص القانون الذى لقنتنا البيروقراطية المصرية درساً

بليغاً فى إمكانات تجاوزه (والأمثلة كثيرة لا يحتملها المجال) فقد أضحت منظمات حقوق الإنسان تتمتع بوجود فعلى داخل مصر وتمارس دوراً من المستحيل إنكاره أو تجاهله أياً كانت التحفظات عليه. إن نشوء حركة مصرية لحقوق الإنسان منذ أوائل الثمانينيات وتصاعدها واشتداد عودها، وممارستها لعملها بحرية رغم قيود الشرعية هو أمر فى المقام الأول والأخير يحسب لصالح الحكم بمصر ودليل على روح التسامح الواجب توفرها فى مجتمع ديموقراطى مفتوح. ودعونا نسلم بحقيقة أنه رغم كل التحفظات على آليات عمل حركة حقوق الإنسان ومناهجها وخطابها فإن هذه الحركة الفتية هى صفحة ناصعة من صفحات التطور السياسى المصرى المعاصر خاصة أنها تتبنى أهدافاً هى أنبل ما يمكن أن يتبناه تجمع ما وهى الحفاظ على حقوق الإنسان فى الوطن، ويصبح التأكيد على بعض الملاحظات هو من موقع الحرص على هذه الظاهرة الإيجابية والرغبة فى تدعيمها وغرس جذورها داخل الوطن وليس من موقع الرغبة فى نفيها أو اجتثاث تلك الجذور واقتلاعها.

ومن ناحية أخرى، أصبح المجتمع الدولى لا يلتفت فى كثير أو قليل إلى تلك القيود التى يفرضها مشرعنا الداخلى للاعتراف بقيام ووجود مؤسسات المجتمع المدنى أو ما اصطلح على تسميته بالمنظمات غير الحكومية N.G.O.S، إن التعريف الذى وضعه المجلس الاقتصادى والاجتماعى التابع للأمم المتحدة للمنظمات غير الحكومية التى يمكن للأمم المتحدة أن تعترف بها على هذا الأساس وتتعامل معها هو: «تعتبر منظمة غير حكومية أى منظمة لا تنشأ على أساس اتفاق بين الحكومات». هكذا وببساطة وبدون تعقيد أو قيود أو شروط. وأفسحت أجهزة الأمم المتحدة ومنظماتها مكاناً بارزاً للجمعيات الخاصة والمنظمات غير الحكومية لتساهم فى أنشطتها ومؤتمراتها وندواتها على أوسع نطاق ممكن وأوجدت نظاماً لمنحها العضوية الاستشارية وأصبحت هذه المنظمات تسهم إسهاماً مؤثراً فى صناعة القرار الدولى، وحذت حذو الأمم المتحدة فى هذا الشأن كثير من المنظمات الدولية الإقليمية كمنظمة الوحدة الإفريقية. ووجدنا أنفسنا فى وضع مثير للغرابة والدهشة معاً: فنحن لا نعترف فى الداخل ببعض المنظمات غير الحكومية ومنها منظمات حقوق الإنسان وفى الوقت نفسه تتعامل الحكومة مع ممثلى هذه المنظمات وتقاريرها فى المحافل الدولية. وهكذا وجد فى الواقع نوعان من الشرعية

بالنسبة لمنظمات حقوق الإنسان: شرعية مفتقدة فى الداخل وشرعية مكتسبة فى الخارج، وبين هذه الشرعية المفتقدة والشرعية المكتسبة ضاعت كثير من إمكانات التعاون بين الأطراف الرسمية والأطراف غير الرسمية فى سبيل صياغة آليات وطنية مقبولة من الجميع لاحترام حقوق الإنسان.

* * *

المحتويات

الصفحة

الصفحة

شركة مطابع لوتس - بالفجالة - تليفون وفاكس: ٥٩٠٩٣٦٣

تعتبر الكتابات « البينية » أى تلك التى تقع على الحدود بين مختلف فروع العلم، تأخذ من كل منها بقدر، وتتميز عنها جميعاً، من أكثر الكتابات صعوبة فى التأليف وسهولة فى القراءة وفائدة للمعرفة. وينتمى هذا الكتاب إلى تلك الطائفة التى تقع على الحدود بين القانون وعلوم السياسة والاجتماع والتاريخ والفلسفة والدين. إنه ليس كتاباً فى القانون بل هو كتاب عن القانون فى علاقاته وتفاعلاته وتأثراته بالسلطة والثقافة والمجتمع وبقيم الحق والحرية والعدل وحقوق الإنسان.

<u>وفى هذا الكتاب</u> يخلع المؤلف، وهو أحد أساتذة القانون، وشاحه التقليدى وينزع شعره المستعار، ليرتدى رداء الباحث عن الحقيقة واضعاً السلطة والقانون على مائدة التشريح لا التشريع فى بحث دءوب عن قيم العدل والحرية وحقوق الإنسان. إنها فرصة نادرة يقدمها أحد أساتذة القانون المتمرسين وأحد خبراء حقوق الإنسان لمحاكمة القانون النافذ بمعيار العدل. وهو بهذا يرتاد بخطى متمرسة أكثر المناطق سخونة وإثارة للجدل على الساحة القانونية والسياسية.



<u>المؤلف</u>: الأستاذ الدكتور محمد نور فرحات، يعمل حالياً أستاذاً ورئيساً لقسم فلسفة القانون بكلية الحقوق جامعة الزقازيق. اكتسب البعد السوسيولوجى فى دراساته من عمله فور تخرجه بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. خبر مدارس البحث القانونى والعلوم الاجتماعية فى العالم شرقه وغربه، فى جامعة موسكو (١٩٧٠ - ١٩٧٣) وجامعتى لندن وكيمبردج (١٩٧٣) وجامعة كاليفورنيا بركلى (١٩٨٢ - ١٩٨٣). له إسهامات ملحوظة فى أنشطة المنظمات غير الحكومية لحقوق الإنسان والاتحادات المهنية والعلمية الإقليمية والدولية. من أهم مؤلفاته بالعربية: « تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية »، تاريخ القانون فى مصر» ... الاجتماعى للقانون فى مصر الحديثة »، « مبا... القانون »، « الفكر القانونى والواقع الاجتماعى »، ... والشريعة والقانون والبحث عن العقل »، فضلاً ع... المتعددة فى الصحف السيارة والمتخصصة فى قضا... القانونية وحقوق الإنسان. عمل من ١٩٩٥ حت... منصب كبير مستشارى الأمم المتحدة لحقوق الإنسا... آسيا (منغوليا) ووسط آسيا (أوزبكستان).



تصميم الغلاف جونى